Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La contemplation naturelle de Dieu

Nous avons dit, dans notre dernier article (1), que le vouloir foncier se manifestait tout d'abord par une conscience amoureuse de nous-même perpétuellement sous-jacente et proportionnée à l'épanouissement de notre vie proprement humaine d'intelligence et de liberté.

Cette conscience amoureuse du « moi » est déjà une image de la Sainte Trinité, mais elle ne devient image parfaite qu'au jour et dans la mesure où la grâce sanctifiante, en nous apportant la vie divine des trois vertus théologales, transforme la conscience amoureuse de nous-même en conscience amoureuse de Dieu vivant en nous.

Ce sont les degrés et les formes diverses de cette conscience amoureuse de Dieu qui constituent les degrés et les formes diverses de la contemplation en toute âme chrétienne. C'est de cette contemplation que nous voudrions maintenant parler, non point avec l'intention d'en recommencer une étude complète, après tant d'excellents traités publiés sur ce sujet, en ces dernières années, mais avec le dessein d'utiliser les notions psychologiques expo-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle,* mars 1932, p. [129].

sées dans nos deux précédents articles, pour préciser, si possible, l'idée que nous devons nous faire de la façon dont Dieu se présente à nous comme objet de connaissance et d'amour, selon les divers états de notre vie d'âme. Nous voudrions essayer de dire comment Dieu se présente à toute âme humaine, même à celle de l'incroyant et du pécheur, et comment le sens du divin, qui se trouve en tout homme, peut s'épanouir en contemplation naturelle chez le faux mystique, comment il reçoit chez tout croyant une divine vitalité, et comment cette vitalité surnaturelle se développe avec les progrès de notre charité, en contemplation surnaturelle acquise ou infuse, sous des formes diverses appropriées à la vocation individuelle de chacun des élus, mais se ressemblant toutes en ceci que la mesure de leurs progrès est celle de la conformité de notre volonté avec la volonté de notre Père du ciel. De là, les divisions de notre présente étude : 1° le sens humain du divin, 2° la contemplation naturelle, 3° la contemplation naturelle de Dieu, 4° la contemplation surnaturelle acquise, 5° la contemplation surnaturelle infuse, 6° le chemin de la contemplation.

Nous dirons dans le présent article comment notre sens humain du divin peut s'épanouir en contemplation naturelle de Dieu.

I. — Le sens humain du divin

33. — Par ce sens du divin, nous entendons l'incoercible aspiration de notre intelligence à la vérité plénière et de notre cœur à la satisfaction totale. Cette aspiration inclut la perception confuse d'une réalité qui soit l'explication de notre vie d'âme et de toutes les réalités au milieu desquelles nous vivons, et aussi le bien souverain dont tous les petits biens de ce monde ne sont que les multiples participations. Elle est le perpétuel appel intérieur par lequel Dieu qui est en nous-mêmes, la source de notre vie, nous

presse de nous servir de notre intelligence et de notre cœur pour reconnaître son existence et chercher, dans la pratique de sa loi d'amour, le plein développement de notre vie.

Elle ne nous impose pas cependant l'affirmation explicite de l'existence d'un Dieu personnel avec lequel nous puissions entrer en relation de prière et de service, parce qu'elle n'est que perception confuse, ainsi que le note saint Thomas : « Nous avons naturellement quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est la béatitude de l'homme; car l'homme désire naturellement la béatitude et, ce qu'il désire naturellement, naturellement aussi il le connaît. Mais ce n'est pas là connaître que Dieu soit, pas plus que ce n'est connaître Pierre, que de le voir de loin dans quelqu'un qui vient, qui est vraiment Pierre », mais dont nous n'avons pas une vue très nette (1).

34. — Mais si nous pouvons, sourds à l'appel de cette aspiration, nous enfermer dans l'étroite prison de ce que notre connaissance analytique peut nous donner de concepts clairs exactement délimités par leurs images correspondantes, nous ne pouvons jamais étreindre complètement la voix de ce sens du divin, ainsi que nous en trouvons l'aveu chez tous les incrédules qui pensent. « J'ai faim, écrit Sully-Prudhomme, j'ai faim d'un aliment que je n'ai jamais songé à demander aux savants, et que j'attends moins encore de leurs adversaires. Les premiers ne le promettent pas et, volontairement ou non, les seconds le frelatent. J'en ai donc été réduit à tâcher de me le fabriquer moi-même. J'y ai échoué, et je n'ai que la pau-

(1) « Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus. (*I^a Pars*, q. II, a. 1, ad 1^um.)

vre consolation de savoir aujourd'hui pourquoi; ce n'est guère. Ce minimum de connaissance, je l'offre à titre de simple diversion à ceux qui souffrent de la même fringale que moi et que ne sauraient assouvir ni les sciences soit exactes, soit expérimentales, faute de suffisante ouverture sur l'objet de notre curiosité foncière, ni les systèmes métaphysiques, ni les doctrines mystiques, faute de précision et de preuve (1). »

35. — Hélas ! ce pauvre Sully-Prudhomme ne sait pas même ce qu'il croit savoir, le pourquoi de ses doutes et de son incroyance, mais il a une description fort intéressante de la façon primitive dont s'éveille en nous l'idée de l'être éternel et nécessaire, idée qui précise la première perception confuse impliquée dans l'incoercible aspiration de notre élan vital. « Je constate la totale disparition, l'anéantissement d'une multitude d'événements qui ont existé en moi, effets d'impressions du dehors qui ont cessé de s'exercer, c'est-à-dire aussi d'exister. Ce qui se passe en moi, moi-même, et ce qu'il y a hors de moi sans exception, en un mot l'univers proprement dit, n'est-il composé que de choses de ce genre? En d'autres termes, est-il susceptible de complet anéantissement? Non certes; il m'est aussi impossible de le concevoir passant de l'existence au néant que déterminé à l'existence par le néant Je suis donc obligé de reconnaître en lui, outre les choses qui peuvent disparaître, quelque chose qui n'a pas commencé et qui ne finira pas. Ce quelque chose d'éternel, je l'appelle *l'être*. L'hypothèse d'un univers uniquement accidentel étant pour moi inadmissible, j'en conclus que le monde accidentel qui entre dans la composition de l'univers réel n'y est pas indépendant de *l'être*, n'y existe qu'en lui et par lui. Quant à *l'être* même, comment, tel que je viens de le définir, existerait-il autrement que par lui-même et en lui-même?

Ces divers concepts connexes résultent si directement à la fois du premier regard que porte l'homme sur la

(1) *Que sais-je?* Alphonse Lemerre, Paris, 1896.

nature et de la nature même de son intelligence, que je ne leur ferai pas l'honneur de les appeler *métaphysiques*. Ils ne le seraient que s'ils prétendaient atteindre et pénétrer l'objet qu'ils se bornent à désigner. *Leur origine empirique et immédiatement déductive* m'ôte le droit de les qualifier ainsi. Pris individuellement, ils sont simples et évidents, mais il ne s'ensuit pas que leur mutuelle relation soit intelligible à l'homme, car celle de leurs objets respectifs est métaphysique. » (*Op. cit.*, p. 12.)

Sur cette page, les deux dernières lignes exceptées, tous les penseurs, spiritualistes ou matérialistes, athées ou croyants, sont d'accord. Et nous en concluons que l'existence d'un être éternel existant par lui-même et en lui-même est une donnée d'intuition incluse dans la conscience que nous prenons de notre vie, de notre acte d'existence, à la fois fuyant et permanent, intermédiaire entre le temps et l'éternité, entre l'esprit, qui en est le principe, et la matière, dans laquelle et par laquelle il entre en activité. Esprit, il ne peut pas prendre conscience de son être qui commence, sans prendre conscience en même temps de la nécessité d'une éternelle vie qui ne commence pas et d'où jaillisse la sienne. De là vient qu'en ses toutes premières réflexions il dit : « Je vis, donc il y a une vie éternelle », avec la même évidence et nécessité qui dit : « Je pense, donc je suis. » De là l'illusion des ontologistes qui croient que nous avons l'intuition immédiate de l'être divin ou des Anselmiens qui, de notre idée et, par conséquent, de la possibilité logique d'un être infiniment parfait, croient pouvoir conclure à la réelle existence d'un être parfait, personnel, distinct de nous.

36. — Hélas ! Nous sommes bien obligés de constater que l'expérience nous montre le contraire, et Sully-Prudhomme nous dit pourquoi, bien qu'il exagère. Oui, nous avons tous le sens du divin, la conviction immédiate qu'il y a quelque chose d'éternel; mais quelles relations de distinction et de similitude, de causalité efficiente et finale,

ce quelque chose d'éternel a-t-il avec nous? Voilà ce que notre sens du divin ne nous dit pas avec la même évidence, parce que nous n'avons pas l'intuition immédiate de l'être nécessaire, et parce que les conditions matérielles de l'exercice de notre intelligence analysant la conscience qu'elle prend d'elle-même et du monde ne lui permettent que des idées abstraites, représentant des capacités d'action limitée. Ces essences abstraites sont toujours inadéquates à la réalité très vivante que nous dénonce l'intuition de notre acte d'existence impliquant l'éternelle actualité de l'être.

Notre connaissance analytique, limitée par les images d'où elle tire ses idées, ne saurait nous expliquer toute l'actualité que nous dénonce l'intuition de notre acte d'existence, et cependant c'est en cette connaissance analytique, que notre intelligence cherche et trouve, avec le pourquoi de ses impressions, le repos de l'inquiétude du vrai qui la met en mouvement. Il n'est pas vrai, comme le pense Sully-Prudhomme, qu'elle ne puisse rien nous dire des relations de l'éternel avec notre moi temporel. Elle dit à tout penseur l'existence distincte de cet Éternel et les relations de souveraine maîtrise que cet Éternel exerce sur le temporel. Les preuves de l'existence de Dieu, intelligence distincte du monde qu'il organise, sont à la portée de tous les esprits, même du vulgaire. Mais quand notre pauvre esprit essaie de se représenter ce Dieu distinct du monde, ce vivant par excellence qui est acte pur, pure vitalité, il est obligé de constater l'insuffisance de ses idées abstraites, de ses concepts cadavériques et encore plus des images, pourtant aimées, qui accompagnent habituellement ces idées. C'est alors qu'éclate le conflit intérieur qui partage aujourd'hui les penseurs.

37. — Un certain nombre, scientistes ou poëtes trop attachés à leurs concepts imagés, et sourds à l'appel de l'intuition qui leur crie la pleine vitalité de cet inconcevable infini auquel aboutit logiquement la réflexion de leur connaissance analytique, déclarent inintelligible et par

conséquent inexistant, au moins pour eux, le Dieu distinct du monde, auquel nous conduit cependant, par un raisonnement très simple et très intelligible, la considération des créatures. Ils ne veulent point connaître le Dieu qui n'est pas à la mesure de leurs concepts. Et cependant cette même imagination, qui est cause de leur erreur, les invite à les corriger. Servante d'un esprit, elle en reçoit cette amplitude indéfinie que prennent nos images de temps et d'espace, et cet indéfini ne laisse pas de repos au prisonnier de l'image qui consent à réfléchir. De là le tourment de tous les penseurs incroyants; nous disons : de tous. Ce tourment n'est pas en effet le monopole de ceux qui ont été un jour croyants, comme Sully-Prudhomme ou comme Jouffroy, un reste d'atavisme religieux; il se retrouve chez les incroyants qui le sont par tradition de famille et d'éducation, comme Guyau, encore un philosophe poëte. Écoutons-le nous dire :

Nous ne pouvons penser le temps sans en souffrir.
En se sentant durer l'homme se sent mourir.

puis envier, comme Taine, l'inconscience des animaux :

Tout se mêle pour eux. Parfois je les envie.
Ils ne connaissent point l'anxieux souvenir
Et vivent sourdement, en ignorant la vie.

De cette vie, le grand tourment, c'est l'énigme de l'au-delà ; désirable est la mort quand elle nous apparaît comme une révélation du secret qui fuit notre intelligence ici-bas; elle nous donne alors la pensée du suicide :

Mourir, pensais-je, c'est connaître.
Si je voulais pourtant... L'au-delà, le peut-être,
Tout l'immense inconnu que je pressens parfois,
Ne pourrais-je en pressant ce fer du bout des doigts.
Le conquérir ? Pourquoi l'étrange patience
Qui nous fait reculer l'heure de la science ?
. . . . . .
Puis soudain je me dis : « Qui sait si la mort même
Est sincère, sans voile et résout tout problème ?

. . . . . .

Si la mort n'allait point être la vérité,
Le doux apaisement de toute anxiété ?
Si derrière elle encor la fuyante Nature
Replaçait l'inconnu, rouvrait la conjecture (1). »

Au tourment de cette aspiration de l'intelligence à la pleine lumière, se joint l'aspiration de la volonté à la pleine satisfaction donnée par le Souverain Bien, l'une et l'autre aspirations n'étant que la double forme du désir de vie plénière éveillée à la fois par la jouissance de notre petite vie et l'universalité de nos idées. Heureux celui qui se laisse conduire par ces aspirations jusqu'à l'affirmation d'un Dieu qui s'offre à les satisfaire !

38. — Aussi bien Dieu nous aide-t-il largement à répondre au premier appel de notre élan vital. L'ordonnance manifeste du monde matériel nous presse de reconnaître une intelligence qui l'ait organisé et le gouverne. « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Ps. XVIII, 1). Cette voix atteint la plupart des hommes, nous dit saint Thomas (2). Mais si la connaissance qu'elle nous donne de Dieu suffit à le poser comme terme de notre prière et législateur de notre vie, elle se prête aux interprétations anthropomorphiques des religions où l'imagination déforme l'idée de Dieu. Il faut que la philosophie rectifie ces représentations et nous donne, avec les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, le fondement des idées rationnelles avec lesquelles nous pouvons correctement et utilement nous représenter humainement l'inconcevable Infini.

(1) *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, par Albert Fouillée, pp. 58 et 69. Alcan, Paris, 1901.

(2) « Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur. » *Contra Gentes*, l. III, c. 38.)

Dieu n'a d'ailleurs pas laissé les hommes aux seules lumières de la philosophie. Dès le début de l'humanité, la révélation primitive, en même temps qu'elle nous faisait entrer dans l'ordre surnaturel, confirmait, par son enseignement extérieur et ses lumières intérieures, cette vérité fondamentale de l'existence d'un Dieu personnel avec lequel elle nous mettait en relation d'amitié.

Ainsi assuré par les premières intuitions de sa conscience de l'existence d'une vie éternelle source de la sienne, pressé par les besoins de son esprit et de son cœur de confesser l'existence d'une vérité plénière et d'un Souverain Bien, invité par l'ordre du monde à reconnaître un suprême ordonnateur de l'univers, aidé non seulement par sa réflexion philosophique quand il en est capable, mais encore par ce qu'il y a d'enseignement de la révélation primitive, juive ou chrétienne, dans les traditions de son milieu social, l'homme est partout mis en face de l'idée d'une puissance divine avec laquelle il peut entrer en relation de religion. De là l'universalité du sentiment religieux contre lequel l'athée lui-même doit lutter, ce qui explique son acrimonie fréquente contre les gens de religion dont la seule vue réveille en lui l'appel du sentiment refoulé.

39. — Seulement nous devons ajouter que partout aussi notre intelligence se heurte au mystère de la nature divine, même quand cette intelligence est assez philosophique pour être impressionnée par la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Elle ne peut pas se représenter, en concepts adéquats et satisfaisants pour son désir de vérité, la nature et les perfections du Dieu qu'elle doit adorer.

Cette adoration consistera tout d'abord à reconnaître cette impuissance et à ne pas en prendre prétexte pour nier le peu qu'elle peut savoir et refuser l'hommage de son esprit et de son cœur à Celui dont la vérité et la bonté dépassent les capacités de l'esprit et du cœur qu'il nous a donnés.

Si l'homme refuse cet hommage et s'enferme, par le doute ou l'agnosticisme, dans les étroites limites de sa connaissance du phénomène sensible, c'est le péché d'orgueil de l'esprit, le mieux porté et cependant le plus grave des péchés. Si au contraire, malgré le mystère inséparable de toute connaissance de Dieu, même d'une connaissance qui soit purement rationnelle, l'homme se rend à l'appel des multiples voix que nous venons d'énumérer, il peut, même sans les lumières intérieures (1) de la foi surnaturelle, s'élever jusqu'à une contemplation naturelle de Dieu très douce à son esprit. C'est de cette contemplation que nous allons maintenant parler.

II. — La contemplation naturelle

40. — Dans son acception commune, le verbe *contempler* s'applique à toute connaissance dans laquelle nous nous reposons avec complaisance à raison de la joie, c'est-à-dire de la conscience d'être et de vie qu'elle nous apporte. Ce repos de complaisance ne peut jamais se trouver dans les simples perceptions qui sont à la base de notre connaissance de sensibilité. Prises isolément, elles sont trop pauvres de conscience d'être pour retenir notre complaisance. Notre œil ne s'arrête un instant qu'aux couleurs composites dont le chatoiement lui présente l'unification harmonieuse de plusieurs couleurs simultanément perçues. Le timbre d'un son plaît d'autant plus à nos oreilles qu'il est plus riche en harmoniques. Il en va de même de notre intelligence. Ses perceptions primitives, aussi bien que les idées de détail qu'elle tire immédiatement des images sensibles, sont, elles aussi, trop pauvres pour

(1) Nous disons « intérieures », parce que nous pensons que partout où il y a une idée assez parfaite de Dieu pour être objet de contemplation même naturelle, cette idée n'est pas arrivée à celui qui en bénéficie, sans le secours des traditions religieuses qu'il a trouvées dans son milieu et par conséquent de la révélation dont ces traditions sont ordinairement l'écho.

que nous puissions nous arrêter avec complaisance à l'objet qu'elles nous présentent et contempler cet objet. La contemplation ne peut commencer qu'avec la vue globale d'une unité vivante reconstituée dans l'ordre de la connaissance par l'unification des multiples perceptions qui nous en ont d'abord livré chaque détail. Voici sur ce point un passage topique de Tauler : « Avec le secours de la grâce, contemple la passion et la vie de Notre-Seigneur, en tout amour et simplicité, d'un seul regard très simple qui te présente toute la passion, non pas dans la multiplicité de chaque détail en particulier, mais comme je vous contemple tous, d'un seul regard, et comme si tout était devant toi. C'est ainsi que se fera l'ascension vers le Père. Cette contemplation est beaucoup plus utile que si tu passais cinq mois à considérer distinctement comment Jésus s'est comporté à chacun des lieux de sa passion (1). »

La contemplation est donc une vue globale; mais il y a deux sortes de vues globales. Il y a la vue globale superficielle et confuse que nous donne le premier aspect de la réalité. Ce n'est point celle-là qui constitue la contemplation, elle n'est que le point de départ des actes multiples qui pourront nous y conduire. La contemplation n'est pas la vue globale du début, mais celle qui termine la considération de l'objet, un « contuitus », une « intuition globale » préparée par les « intuitions » de détail que nous auront values les actes réclamés par tous les auteurs spirituels pour la préparation de la contemplation dont l'acte suprême est, nous dit saint Thomas, « *l'intuition de la simple vérité* ».

41. — Qu'on nous permette de nous arrêter un peu sur ce point en commentant les jolies définitions de Richard de Saint-Victor que saint Thomas cite avec complaisance. « *Contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas; — meditatio autem est intuitus animi*

(1) Sermon XL, n° 4, édition Vetter.

in veritatis inquisitione occupatus ; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus (1). »

La *rêverie*, *cogitatio*, est le regard de l'esprit cherchant, autour de lui, à quoi il pourrait bien s'intéresser et prêt à s'évader de considérations qui n'ont pas le don de captiver son inquiète mobilité, *pronus ad evagandum*. Nous avons paraphrasé, mais comment traduire littéralement la concise description de cet état de *cogitatio*, dont certaines gens ne sortent jamais. C'est notre état le plus fréquent à tous, et la cause du gaspillage de notre demi-heure d'oraison, quand nous y arrivons avec un livre dont nous découpons les feuillets, y cherchant, sans la trouver, la pittoresque réflexion qui pourrait retenir un instant l'agitation de notre curiosité spirituelle ?

42. — La *rêverie* cesse pour faire place à la *méditation*, à l'instant où nous arrêtons la divagation de notre esprit pour le fixer sur un objet dont nous voulons saisir la vérité : Alors commence la *méditation* : « *Intuition, regard profond de l'esprit préoccupé de la recherche du vrai* ».

C'est à dessein que nous substituons le mot *vrai* au mot *vérité* qui paraîtrait tout d'abord traduction plus fidèle. Le mot *vérité* a le tort, en français, d'arrêter notre pensée à la vérité logique, à la conformité connue de notre jugement avec la réalité. Sans doute nous cherchons cela dans toutes nos considérations et méditations, mais cette vérité logique n'est pas le terme de nos méditations et ne peut jamais être, à elle seule, objet de contemplation. Elle n'est que la condition, le moyen de notre prise de contact avec la vérité ontologique, avec le vrai, avec le réel. Disons plus. Le degré inférieur de l'être et du vrai, le réel inanimé, ne nous intéresse que dans la mesure où nous y saisissons, dans l'unité harmonique de l'organisation de son activité, la vie d'une intelligence

(1) II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 3, ad 1^{um}. — Cf., pour le texte original, *De gratia contemplationis*, l. I, c. 4. P. L., t. 196, col. 67.

qui ressemble à la nôtre. Il n'y a que la vie qui puisse être objet de contemplation, celle que nous promet l'avenir, celle que nous a donnée le passé, renouvelée par le souvenir, celle que nous voyons s'épanouir dans nos semblables, celle que nous devinons comme l'animatrice des harmonies et des merveilles de la nature inanimée, et que l'intuition des richesses et des indigences de notre propre vie nous dénonce comme le support nécessaire et éternel de tout l'être du devenir.

La vie est donc le seul réel, le seul vrai capable d'être objet de contemplation. Mais pour qu'elle arrête la complaisance de notre contemplation, il ne suffit pas que nous en ayons une idée quelconque, il faut que nous en ayons l'*intuition*. Y a-t-il donc si grande différence entre l'intuition et l'idée, et quelle est cette différence? Qu'est-ce donc que l'intuition?

L'*intuition* est tout d'abord, au sens plénier du mot, la connaissance immédiate et toujours affective que nous avons de notre vie et des impressions qui en constituent la trame. L'intuition des réalités extérieures ne les atteint dans leur profondeur, c'est-à-dire dans leur actualité, que dans la mesure où leur actualité modifie la nôtre, par conséquent s'insère dans notre intuition personnelle, en sorte que nous les vivions comme nous vivons notre propre vie. Si donc nous n'en avons qu'une connaissace abstraite, même si cette connaissance abstraite nous donne le squelette très précis de toutes les propriétés qui constituent leur essence, il n'y a pas encore de véritable intuition, du moins pas celle qui peut conduire à la contemplation. Ces intuitions d'essences abstraites peuvent arrêter notre complaisance par la pensée de l'enrichissement qu'elles apportent à notre vie d'esprit; mais si content que je sois de posséder mes formules de chimie, je ne contemplerai jamais ces formules. Quelque intérêt que je prenne à la connaissance de l'état politique actuel de l'Amérique centrale, le président du Honduras dont j'apprends l'élection ou la démission ne sera pas pour moi objet de contemplation.

Il y aura, au contraire, intuition capable d'entrer dans le *contuitus* d'une contemplation, si la vue de son objet m'est présentée de telle façon que je puisse le vivre en pensée, — ou si elle m'apporte une augmentation de vie dont j'ai d'avance conscience, — ou s'il s'agit d'une personne aimée dont la vie ne fait qu'un avec la mienne, en sorte que je sente mien tout ce qui lui arrive.

Méditer en vue d'une contemplation, c'est donc chercher à pénétrer dans l'objet de cette méditation, non seulement les divers caractères qui constituent son essence, mais les actualités par lesquelles cet objet se révèle à nous comme un vivant dont la vie intensifie la nôtre et par conséquent notre joie, puisque la joie est toujours le sentiment de la vie. Mais bien pauvre est souvent la petite goutte de vie que peut nous offrir chacun des aspects de l'objet considérés successivement, comme notre esprit est obligé de le faire chaque fois qu'il veut passer, de la confusion d'une première vision globale et superficielle, à la connaissance distincte et profonde de son objet. Cette seconde connaissance ne sera parfaite qu'à l'instant où, ramassant non pas seulement dans l'unité logique d'un concept général, mais dans l'unité vivante et sentie d'un « contuitus », d'une « intuition globale de conscience », toutes les impressions ressenties dans chacune des intuitions particulières de la méditation, je réaliserai, au terme de cette méditation, la définition que le Victorin donne de la contemplation : « *Intuition globale, pénétrante et amoureuse, attachant l'esprit aux réalités qui sont l'objet de sa considération.* »

43. — Dans cette version du texte latin de Richard de Saint-Victor nous avons traduit le mot latin « liber » par « amoureuse », parce que le mot « libre » n'aurait pas rendu le vrai sens de l'auteur, celui qu'exige le contexte. Le regard de contemplation n'est pas simplement un regard librement voulu, mais un regard de complaisance où nous mettons tout ce que nous pouvons d'attention volontaire, parce que nous sommes plus ou moins épris

de l'objet contemplé. Cette complaisance tient à ce que l'intuition globale a dépassé la zone des images extérieures par lesquelles l'objet se présente d'abord à nous, et même celle des idées abstraites qui nous donne le support permanent de ces images mobiles, et qu'elle a pénétré jusqu'à la réalité vraiment active grâce à laquelle cet objet nous a mis, nous met ou nous mettra en acte d'émotion vitale, exerçant sur nous l'attirance ou déjà l'efficience de sa bonté. Pas de complaisance de contemplation sans cette vivante unification d'intuitions pénétrantes. Pourquoi, par exemple, cette douce impression de vie plus intense, le long des sentiers de notre pays natal, quand nous y revenons après de longues années d'absence? Ces sentiers sont les mêmes que dans notre jeunesse, mais nous revivons dans une conscience unifiée toutes les petites intuitions de notre enfance. C'est pour la même raison que nous nous arrêtons avec complaisance au souvenir d'une mère, d'un vieil ami, que nous prions avec une émotion particulière dans l'église où nous avons prié de longues années. Le charme de notre contemplation a toujours la même cause, l'évocation d'une intuition de conscience amoureuse plus intense, par l'excitation d'un ensemble d'émotions vitales, dont chaque détail concourt à l'impression globale sans s'épanouir lui-même en conscience pleinement explicite.

L'efficacité du secours naturel qu'apporte le bouquet spirituel d'une méditation faite d'après les méthodes les plus analytiques a la même cause. Ce bouquet spirituel remplit son rôle dans la mesure où il est capable de nous aider à ramasser, dans une intuition globale de contemplation, toutes les intuitions de détail de la méditation.

On comprend dès lors que les enfants, qui sont au début de leur méditation de la vie et dont le trésor de souvenirs n'est pas riche, soient généralement incapables de contemplation, si ce n'est quand ils regardent l'avenir, et que les vieillards y soient plus disposés que les jeunes gens.

Nous venons de dire que les enfants pouvaient contempler l'avenir. C'est qu'en effet la mémoire n'est pas la seule ouvrière qui puisse travailler à la constitution d'une intuition globale; elle est souvent aidée et suppléée par l'imagination, qui multiplie l'efficacité des données du souvenir en tirant d'eux ces vagues constructions de l'avenir et de l'inconnu, dont les pressentiments indéfinis ne sont pas moins émotifs que les souvenirs les plus précis du passé. C'est ce qui se produit dans la contemplation naturelle de Dieu.

III. — La contemplation naturelle de Dieu

44. — La contemplation de Dieu peut seule réaliser l'idéal de la contemplation, parce que Dieu seul est « la simple vérité », non pas la pauvre vérité logique, mais la vérité vivante, source de toute vérité, la beauté souveraine, le vivant par excellence qui peut donner à celui qui le contemple toute la conscience de vie dont l'âme humaine est capable. Voilà pourquoi saint Thomas définit la contemplation : « *L'intuition de la simple vérité* ». Mais cette contemplation est-elle possible, nous ne disons pas sans le secours extérieur de la révélation, puisque nous avons noté qu'en fait il n'était guère d'hommes échappant aux influences de cette révélation extérieure, mais en dehors des lumières surnaturelles de la foi? Il semble bien que cette contemplation soit un fait. Voici comment Proclus nous décrit celle que Plotin recommandait à ses disciples et dans laquelle il pensait avoir trouvé la meilleure joie de sa vie :

> Voici un cinquième mode de connaissance que je veux t'apprendre à toi qui t'es confié à Aristote t'élevant jusqu'à la connaissance intellectuelle et ne te laissant rien soupçonner au delà. Je veux te faire disciple de Platon et des théologiens qui, avant Platon, n'ont cessé de nous vanter une connais-

sance supérieure à l'intelligence, une *manie*, comme ils appellent vulgairement cette connaissance divine, qui est, disent-ils, l'Un de l'âme, éveillant ainsi en nous ce qu'il y a d'intellectuel et unissant cet intellectuel à l'Un. Car toutes choses sont connues par leur semblable, le sensible par le sens, le scientifique par la science, l'intelligible par l'intelligent, l'Un par ce qui participe à l'unité (*uniali*). L'âme faisant acte d'intelligence se connaît avec tous les êtres contingents, comme nous l'avons dit... *Mais, en s'élevant au-dessus de l'intelligence, elle s'ignore et ignore aussi les contingents ; s'unissant ainsi à l'Un, elle se complaît dans le repos, fermée à toutes les connaissances, devenue muette et silencieuse, d'un silence intrinsèque. Comment en effet s'unirait-elle à ce qu'il y a de plus indicible, autrement que par le sommeil, celle qui vit dans le bavardage même de la matière ? Qu'elle devienne donc un, pour voir l'Un, ou plutôt pour ne pas le voir, car si elle le voit, elle verra quelque chose d'intellectuel et non pas quelque chose de supérieur à l'intelligence, elle percevra une certaine unité et non pas l'Un lui-même.* Voilà, mon ami, l'opération la plus divine de l'être de l'âme. Celui qui s'y livre, *ne se confiant qu'à son propre moi*, c'est-à-dire *à la fleur de l'intelligence*, s'arrachant à l'agitation, non pas seulement des mouvements extérieurs, mais encore des intérieurs et devenu Dieu autant que l'âme peut le devenir, connaîtra seulement alors de quelle façon les dieux connaissent ineffablement toutes choses, chacune selon sa propre participation à l'Un. Mais tant que nous nous répandons dans les choses inférieures, nous ne voulons rien croire de tout ceci, à savoir que toutes les choses connues de Dieu dans l'indivisibilité et au-dessus de l'éternité ont leur être dans l'éternité, leur devenir dans le temps quand elles ont un devenir, le temps ni l'éternité ne se trouvant pas dans l'Un (1). »

(1) « Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti, assequentem autem Platoni, et ante Platonem, theologis qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et *maniam*, ut vere hanc divinam divulgant : ipsam, aiunt, unum animae, nos hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem Uni. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, Unum uniali. Intelligens quidem etiam

46. — Ce texte que Tauler avait lu, puisqu'il le cite (Sermon XXIX, n° 4 de notre édition), nous renseigne fort bien sur les possibilités et le procédé de la contemplation naturelle. Il s'agit bien ici en effet d'une contemplation naturelle. Proclus n'en appelle point au secours de Dieu, mais aux seules forces de son activité personnelle. De cette activité personnelle, il prétend écarter toute opération, non seulement des sens et de l'imagination, mais aussi de la connaissance analytique, toute idée abstraite et précise, pour se confier à l'intuition centrale et profonde de son « moi vivant », *soli credens sibiipsi, scilicet flori intellectus.* Il a raison de prendre congé de la connaissance analytique, des idées abstraites précises, pour ne plus se confier qu'à ce qu'il appelle à juste titre « la fleur de l'intelligence », à cette intuition de conscience centrale qui est le principe où viennent s'unifier toutes nos perceptions, toutes nos émotions spirituelles ou sensibles, et d'où part la direction qui donnera à notre vie son caractère personnel. Mais il oublie ou du moins il oublie de dire que la richesse, l'intensité de cette intuition centrale est constituée du résidu de toutes les intui-

anima et seipsam cognoscit et quaecumque intelligit contingentia, sicut diximus.... Superintelligens autem et seipsam et illa ignorat; quo adjacens τῷ Uni quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. Etenim quomodo utique adjacet indicibilissimo omnium aliter quam soporans, quae in ipsa garrula materia? Fiat igitur unum ut videat τὸ Unum : videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget, et non τὸ auto unum. Hanc, o amice, divinissimam entis operationem animae aliquis operans, *soli credens sibi ipsi,* scilicet *flori intellectus,* et quietans seipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus, ut animae possibile, cognoscet solummodo qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum unum quod sui ipsorum. Donec autem circa ea quae deorsum volvimur, incredulitер habemus circa haec, scilicet omnia divino cognoscente impartibiliter et superaeternaliter, esse quidem aeternaliter entia, fieri autem temporaliter quae fiunt, neque tempore, neque aeterno ente in τῷ Uno. » (*De Providentia et fato,* traduction latine du dominicain Guillaume Moerbecke, éditée par Victor Cousin dans les *Procli opera inedita,* Paris, 1864, col. 171 et 172.)

tions de détail de notre connaissance analytique, des affections que ces intuitions ont provoquées. Dans l'intuition globale à laquelle il nous invite, il n'exerce plus sa connaissance analytique, mais il bénéficie de l'apport que lui a fourni un long exercice de cette connaissance. C'est du degré de richesse et d'unification vivante de cet apport que dépendra le plus ou moins d'intensité de la contemplation naturelle de Dieu.

47. — Ces phénomènes de contemplation naturelle de Dieu peuvent se développer dans la conscience centrale, de deux façons : sous l'impulsion de l'extérieur ou sous celle de l'intérieur.

Elle se développe sous l'impulsion de l'extérieur quand un grand spectacle de la nature, une puissante harmonie musicale, une poésie ou une œuvre d'art largement évocatrices éveillent en notre âme une conscience de vie débordante dont l'intensité dépasse de beaucoup celle de notre vie habituelle. Il semble qu'alors nous entrions en communion plus intime avec le mystère de la vie mondiale. Si, à ce moment, l'idée de Dieu est présente à notre esprit, elle passe de l'état de froide abstraction à celle d'idée concrétisée, confuse sans doute, mais soutenant dans notre conscience vitale un tel degré d'actualisation, y provoquant une telle *naissance*, dirait Tauler, c'est-à-dire une représentation si affective du réel, qu'elle devient, pour un instant, *souveraine attirance;* réalisation psychologique affective du concept abstrait de *Souverain Bien.*

Le même phénomène de contemplation naturelle de Dieu peut se produire sous l'impulsion intérieure de la réflexion philosophique dans certains tempéraments. Voici un homme qui a emmagasiné dans sa mémoire foncière de multiples et très fortes impressions, au cours d'une vie déjà longue. Par ailleurs, de sérieuses méditations philosophiques l'ont profondément convaincu que, de tous les biens dont il a joui, la source et l'épanouissement sont en Dieu, le Souverain Bien. Si sa puissance

d'évocation intérieure est égale à celle de sa mémoire, la pensée recueillie de Dieu peut réunir, dans l'intuition globale d'une conscience unifiée et unifiante, la sourde évocation, non seulement de toutes les émotions de complaisance goûtées dans le passé, mais encore de toutes celles que notre imagination peut, en fonction du passé, pressentir dans l'indéfini de l'avenir. Aucune de ces émotions ne passe à l'état explicite, mais de leur activité à demi éveillée naît la conscience globale d'une puissante vague de vie qui devient, comme dans le cas précédent, *souveraine attirance.*

48. — Pour que cette attirance, dans les deux cas, reste souveraine, il faut que rien ne vienne découper en petites lames distinctes de consciences explicites successives, la grande vague de fond qui fait l'indéfini et le charme spécial de la contemplation naturelle. Toute conscience explicite d'un objet déterminé brise l'unité et limite l'indéfini de cette conscience de vie foncière dont l'unité indéfinie est la meilleure imitation naturelle de cet Un vivant et infini qu'est Dieu. De là le nom de *sommeil*, de *silence*, donné à ce phénomène psychologique, non seulement par Proclus, mais par les mystiques qui reconnaissent, dans sa description, les caractères extérieurement saisissables de leur propre contemplation intérieurement bien différente, comme nous le dirons dans notre prochain article.

N'allons pas croire cependant que, dans la contemplation ainsi décrite par Proclus, l'intelligence s'élève au-dessus de son mode naturel de connaître. En abandonnant la considération des précisions de sa connaissance analytique abstraite, elle garde mieux que l'idée abstraite d'être, qui est, dans l'ordre conceptuel, le support commun de toutes nos idées abstraites; elle garde cette intuition fondamentale de sens intime qui est à la fois le principe et le terme humains de toute notre vie d'esprit et de sensibilité. Principe et terme humain de toute notre activité, cette intuition fondamentale est aussi une image

moins décevante et plus approchante de la vie infinie dont elle est le jaillissement immédiat, que ne peuvent l'être les plus épurées de nos idées abstraites.

49. — Elle n'est pas simple émotion sensitive, mais aussi perception de ce qu'il y a de spirituel dans notre vie humaine. On ne saurait en douter, car, ainsi que le note saint Augustin, si c'est seulement par l'examen des yeux du voisin que nous pouvons connaître nos yeux à nous, c'est par l'introspection de notre vie intérieure que nous connaissons la vie d'esprit de nos frères. C'est donc qu'il y a de la perception spirituelle dans notre intuition de sens intime. « Comment donc l'esprit connaîtrait-il un esprit quelconque, s'il ne se connaissait pas lui-même? Il ne faut pas l'assimiler à l'œil du corps qui voit les autres yeux et ne se voit pas lui-même, en sorte que l'esprit connaîtrait les autres esprits et s'ignorerait lui-même... Ce n'est pas avec nos yeux que nous pouvons voir, mais seulement avec l'esprit que nous cherchons et que nous arrivons à comprendre, dans la mesure du possible, la force (incorporelle) par laquelle nous voyons les yeux. Ainsi donc l'esprit, qui recueille par ses sens ses notions des choses corporelles, acquiert par l'intuition de soi-même ses notions des choses incorporelles. C'est donc qu'il se connaît lui-même par lui-même, parce qu'il est incorporel; car s'il ne se connaît pas, il ne s'aime pas (1). »

50. — A ce point de vue, M. Bergson a raison de mettre l'accent sur cette intuition, comme sur le trésor inépuisé de tout ce qu'il y a de vivant dans notre connaissance

(1) « Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos et se non videt; ita mens novit alias mentes et ignorat semetipsam. ..... ipsam certe vim (qua per oculos cernimus)... oculis cernere non valemus; sed mente quaerimus, et si fieri potest, etiam hoc mente comprehendimus. Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum et notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat. » (*De Trinitate*, l. IX, c. 3. P. L., t. VIII, col. 962, 963.)

abstraite. Mais il a tort de rejeter, comme trompeuses, les distinctions et précisions que l'analyse intellectuelle, en fonction de ses relations avec l'univers sensible, met dans la confusion de notre intuition foncière. Que les découpages pratiqués dans cette intuition par l'analyse rationnelle ne la représentent pas tout entière, c'est sûr, et M. Bergson a raison de le rappeler aux philosophes matérialistes et même aux spiritualistes scolastiques qui seraient tentés de l'oublier. Mais que les données incomplètes de ces découpages soient trompeuses et que nous ne puissions nous confier à l'œuvre d'unification à laquelle aboutissent les conclusions de notre analyse rationnelle, sous la pression de notre sens profond de l'unité du moi et de l'unité de l'univers, voilà ce contre quoi proteste instinctivement toute intelligence, y compris celle de M. Bergson. C'est bien lui, en effet, qui écrit : « Même pour le contact direct du moi avec le moi, l'effort définitif d'intuition distincte serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques (1) », et encore : « L'objet de la philosophie serait atteint, si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela un va-et-vient est nécessaire entre la nature et l'esprit (2). »

51. — Oui, un va-et-vient est non seulement nécessaire, mais inévitable entre l'intuition foncière de sens intime et la connaissance analytique. L'intuition du contemplatif peut bien, pour un instant, comme l'y invite Proclus, prendre congé de ses images particulières et de ses idées abstraites, mais ce congé ne saurait être qu'un au revoir, et si l'intuition prend pour un instant congé de la connaissance analytique, elle garde précieusement l'usage de toutes les intuitions affectives de détail dont cette per-

(1) *Introduction à la métaphysique,* p. 36.
(2) *L'évolution créatrice,* p. 352.

ception l'a enrichie. Sa contemplation ne la satisfait que dans la mesure où toutes ces intuitions revivent dans l'intuition globale de l'Un. Et si le moi, enivré des joies de sa contemplation naturelle, de son intuition séparée momentanément des idées, s'y livrait tout entier et voulait y chercher sa règle de conduite, sans tenir compte des données de la connaissance analytique, sa contemplation naturelle le conduirait rapidement aux excès et aux désordres de l'illuminisme et de la fausse mystique, ainsi que l'histoire en témoigne.

52. — Cette contemplation naturelle est périlleuse à double titre : 1° La joie qu'elle apporte par sa conscience de vie intense est telle, que nous sommes exposés à aimer cette joie plus que l'objet de notre contemplation, plus que Dieu lui-même. 2° Désireux d'augmenter sa joie de contemplation, l'homme qui demande cette augmentation à ses moyens naturels, surtout s'il a perdu confiance en sa connaissance analytique, ne peut faire autre chose que d'intensifier les petites intuitions particulières dont l'ensemble constitue l'intuition globale du contemplatif. Des divers éléments de cette intuition globale, l'élément sensible est celui que nous pouvons le plus facilement développer. De là vient que toutes les recherches de contemplation naturelle, que toutes les fausses mystiques, si spirituelles qu'elles aient été au début, y compris celle des Néoplatoniciens, finissent par d'étranges déviations du côté des moyens sensibles employés pour les entretenir ou les développer, et cherchent dans de folles mortifications ou de troublantes pratiques de luxure l'intensification de leur vie émotive. Ces deux abus vont même souvent de pair, comme on l'a constaté chez les Beghards et les Frères du libre esprit du moyen âge, chez nombre de Quiétistes au XVII[e] siècle, et comme on peut le constater encore chez un certain nombre de derviches musulmans ou hindous.

Nous disons « chez un certain nombre » et non pas chez tous, parce que nous pensons que, parmi les mysti-

ques musulmans en particulier, il a pu et il peut encore s'en trouver qui, étant dans la bonne foi sur la légitimité de leur foi religieuse, et trouvant dans cette foi le minimum requis par saint Paul pour s'approcher de Dieu, peuvent avoir la contemplation surnaturelle qui est sans danger tant qu'elle reste surnaturelle.

P. Étienne Hugueny, O. P.,
Facultés catholiques de Lyon.

Religion statique et mysticisme en Grèce

d'après un ouvrage récent [1]

Il est d'une sage méthode d'aborder ce qui touche à la morale ou à la religion par le problème des origines. L'adage d'Aristote est vrai : « C'est en considérant les choses dans leur principe et leur genèse qu'on a meilleure chance de les bien entendre (2). » A rechercher ainsi les *sources*, M. Bergson en arrive à une distinction majeure, que tout l'ouvrage a soin d'expliciter, entre la religion *statique* ou naturelle et cette religion *dynamique* qui n'est autre que le mysticisme.

L'intelligence fabricatrice qui remplace, chez l'homme, l'instinct de l'animal, dès là qu'elle est puissance de réflexion, se révèle capable de détruire cette sérénité, cet équilibre qu'on trouve partout ailleurs dans la nature (3). Ainsi la croyance aux dieux, la religion statique naîtrait du sentiment de ce discord intime, d'une *défiance*. Défiance à l'égard du groupe auquel, par sa naissance même, l'homme appartient. Pourquoi se sacrifier à la communauté ? De là des dieux civiques gardiens du groupe social (4). Défiance à l'égard de l'avenir. L'homme voit mourir ses semblables. Il mourra donc. Cette pensée l'étreint.

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, par Henri Bergson.
(2) *Pol.*, A, 2.
(3) p. 221.
(4) p. 127.

De là des dieux qui, se portant garants d'une existence posthume, lui rendent le goût de vivre (1). Défiance enfin à l'égard de tout cet inconnu qui l'entoure, qui l'enserre, contre quoi il est dépourvu. De là des dieux protecteurs qui favorisent le succès de la flèche qu'il lance, de la semence qu'il jette en terre (2). D'une manière générale, même du premier point de vue, puisque, dans leur rôle civique, ils maintiennent la continuité du groupe nécessaire à l'individu, les dieux *rendent confiance*. « La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie (3). »

Ces vues sont d'un philosophe. Il semble que le catholique les puisse accepter. Car, si l'Église invite à croire en une révélation primitive, elle reconnaît elle-même que cette révélation s'obscurcit chez tous les peuples. Et alors, comment expliquer la floraison de croyances qu'on rencontre, à peu près pareille en son fonds, dans tout pays? Sur ce point des origines, l'historien se tait. Pour ne prendre qu'un exemple, l'historien de la religion grecque se trouve en présence de faits. Il dispose de monuments figurés, de textes, épigraphiques ou littéraires. Dans les uns et dans les autres, il a devant lui une tradition acquise. Il ne peut que constater, colliger. S'il se met en peine d'expliquer, il fait œuvre de philosophe. Or on ne peut nier que ces remarques nouvelles nous mènent loin au-dessus de la psychologie trop courte qu'on attribue d'ordinaire à nos ancêtres. Les dieux n'ont pu naître de la seule crainte ni, moins encore, de la seule magie. Car ils n'ont pu naître que de sentiments proprement, éminemment humains. Or quoi de plus humain que ce désir d'un soutien, d'un protecteur, d'un garant? Rien de plus vrai, l'instinct de vivre, l'*élan vital* est optimiste. Nous aspirons au bonheur. Par contre, l'intelligence, le retour sur soi qu'est la réflexion, sont, par essence,

(1) p. 137.
(2) p. 147.
(3) p. 225.

dissolvants. Dès qu'il songe à son état, à son destin, l'homme se révolte, ou s'attriste. De là le besoin d'une aide, laquelle ne lui saurait venir que de puissances supérieures à peine définies encore si ce n'est par leur fonction même, de forces, d'esprits qui deviendront des dieux. A prendre ainsi les choses, on restitue, enfin, l'humanité à l'homme : ce n'est pas un gain médiocre.

Mais voici le drame. Il est bien sensible en Grèce. Les dieux civiques, les dieux protecteurs sont des dieux sociaux, et qui ne favorisent que la vie temporelle. Ils intéressent l'homme en tant qu'il est membre d'un groupe, n'est aussi qu'un pauvre animal qui a faim, qui a froid, avide de se perpétuer, accablé par la mort. Est-ce tout l'homme? C'est un fait digne de remarque, s'il pousse la réflexion un peu loin sur lui-même, l'intelligence ne sert qu'à lui découvrir sa misère. Homère n'aime que les belles fables; mais les *Travaux* d'Hésiode chassent toute illusion. Environnés, comme assiégés de maux, on ne nous laisse que l'espérance, mirage toujours fugace sans lequel nous n'agirions plus. La poésie gnomique, puis les grands tragiques développent à l'envi ce thème. Un mot d'Eschyle le résume : « Il faut bien aux mortels supporter leurs maux puisque c'est des dieux qu'ils leur viennent (1). » Θεῶν διδόντων. Quelle étrangeté! La fonction propre de ces dieux est de nous rendre confiance. Ils n'ont été forgés que pour cela. Voici qu'ils nous abandonnent. Mieux, ils sont cause de nos souffrances. Se heurtant à mille obstacles, l'*élan vital* imaginait une aide, des protecteurs. Maintenant il se heurte à eux. Il en résulte une sagesse triste, pétrie de résignation. Ou bien encore, et c'est le cas le plus fréquent, une manière de divorce entre nos aspirations les plus profondes, le besoin de nous dépasser, et la religion officielle. Socrate boit la ciguë. C'est que les dieux civiques ne garantissent que la morale civique. Ils assurent le maintien de tout ce

(1) *Perses*, pp. 293-294.

qui fait la vie du groupe : foyer, hospitalité, serments, justice. Ils sont impuissants à fonder la morale individuelle. Pour tout dire, ils ne suffisent pas à l'homme. Il lui faut, dépassant les dieux, aller à Dieu.

Telle est l'origine de la religion dynamique ou du mysticisme, et l'auteur l'a très bien vu. Le seul moyen de recouvrer cette confiance en quelque sorte première n'est-il pas de s'abandonner au principe même de toute vie, à l'amour qui n'est qu'amour? « Pourquoi l'homme ne retrouverait-il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre de l'élan, dans la direction d'où l'élan était venu? (1) » Ainsi lui serait rendue, « sous une forme éminente, la sécurité et la sérénité que la religion statique avait pour fonction de procurer (2) ».

Que cet effort soit possible, qu'il réponde au plus intime de notre être, c'est ce que prouve l'existence de mystiques dans toutes les grandes civilisations religieuses de l'humanité. Il y a un mysticisme grec, un mysticisme hindou, sans parler de la mystique issue de Jésus-Christ. Et cela est attesté aussi par la résonance, par l'écho que ces mystiques rencontrent, plus ou moins vif ou atténué, chez le plus grand nombre des hommes (3).

L'auteur est ainsi conduit à une brève analyse des différentes formes de mysticisme qu'offre l'histoire. Il débute par la mystique grecque. Les pages qu'il lui consacre font l'objet propre de notre étude.

Si l'on accepte ses vues sur l'origine du mysticisme, l'on voit que celui-ci résulte de la réflexion critique où l'homme se découvre insatisfait en lui-même et dans son destin. Ni son action sur le monde, encore si courte, ni le voisinage des autres hommes, souvent cruels, ni les dieux qu'il a forgés, eux aussi déficients, ne suffisent à

(1) p. 226.
(2) p. 227.
(3) pp. 228-229.

lui rendre cœur. Il est seul. La vie l'écrase. De là le besoin de s'unir, de se fixer à une Plénitude dont la joie rejaillirait jusqu'à lui. Telle serait l'ἀρχή. Mais autre chose est ce mouvement originel, autre chose le système de concepts ou de rites par où l'on cherche à le traduire. Il se peut que la traduction manque à tout rendre, que l'on s'arrête à mi-chemin, pire encore, que l'essentiel même n'ait pas été atteint. Et il se peut aussi que toute traduction complète soit impossible à l'homme seul, que ce mouvement qui vient du Principe ne soit en mesure de toucher à sa fin que si le Principe lui-même, lequel est aussi la Fin, ne nous montre la route, ne s'offre à nous guider. Ne serait-ce point là l'enseignement en vérité tragique du mysticisme grec, de toute mystique purement humaine ?

En fait, la tendance à l'union divine se manifeste, en Grèce, sous deux formes : les mystères, le mysticisme philosophique.

On parle beaucoup des mystères et, depuis le petit livre de Dieterich, il est convenable d'y voir ce qu'il y eut de plus profond peut-être dans le sentiment religieux des Grecs. De cela seul qu'il a médité sur l'origine et l'essence propre de l'élan mystique, M. Bergson, étranger, par métier, à ces matières, ne donne pas dans l'illusion. « La plupart des mystères n'eurent rien de mystique (1). » Il a parfaitement noté que les cultes d'initiation s'adressaient aux mêmes dieux que la religion officielle, se bornant à établir un lien plus étroit entre le dévot et la divinité. Le fondement de ce lien consiste en des formules accompagnées d'actions sur lesquelles nous ne savons pas grand'chose, dont le sens même reste incertain, et dans la participation à des *drames*, sortes de processions liturgiques où, selon un mot d'Aristote, il s'agissait moins d'apprendre des vérités nouvelles que de *sympathiser* à la *passion* du dieu. Incidemment (2), l'auteur

(1) p. 231.
(2) p. 232.

paraît faire dériver les mystères grecs d'Éleusis et de Dionysos des cultes d'Isis et d'Osiris en Égypte : c'était l'opinion de Foucart, aujourd'hui, à bon droit, abandonnée. Mais cette question de provenance demeure un problème secondaire qui ne va pas au fond des choses. L'important est de savoir si les mystères avaient pour objet principal l'union à la divinité. C'est ce qui ne semble point. Le but de la *télétè* est exactement identique à celui que visait, à son insu, la fonction fabulatrice de la religion naturelle. Il s'agit d'être heureux. Et donc, puisque la vie est toute remplie d'événements imprévisibles qui échappent à notre pouvoir, puisque, aussi, la mort nous arrête, risque d'empêcher notre élan, il s'agit de prendre confiance malgré cet imprévu de la vie, malgré l'obstacle de la mort. Comme dans la religion statique, ce besoin de confiance forge des dieux. Mais l'on va plus loin. Il se fait, entre le dieu et l'initié, une manière de pacte. M. Loisy l'a dit, un peu crûment, c'est une sorte d'assurance que l'homme prend sur le dieu : assurance pour le bonheur terrestre, assurance pour le bonheur après la mort. Et cette assurance est liée à quelque histoire qui en est, si l'on veut, la charte légendaire. Le but premier n'est donc du tout l'union au dieu. Mais puisqu'il n'y a d'heureux, d'éternellement heureux, que les dieux, l'homme ne saurait avoir part à ce privilège divin qu'en entrant, par quelque moyen, dans leur société. S'il est dit, après la mort, « avec les dieux », cela signifie qu'il est allé rejoindre le séjour réservé aux Immortels. Mais la joie de l'initié, en ces prés élyséens, ne lui vient pas de ce qu'il voit une divinité qu'il aime : il n'a point souci de contemplation. Son bonheur, comme celui des dieux, est fait de repos, de jeux, des plaisirs mêmes de la vie que rien ne peut plus troubler. En leur essence même, les mystères sont étrangers au mysticisme.

Reste le lien que l'auteur suggère de percevoir entre l'ivresse dionysiaque et le mysticisme philosophique (1).

(1) pp. 233 ss.

C'est un point plus délicat. Car il est vrai que Platon, en plusieurs lieux, parle de cette même inspiration qui meut ensemble et le dévot « plein » du dieu et le poète et le vrai philosophe. Les pages sur le délire des Muses parent de l'enthousiasme philosophique sont dans toutes les mémoires. Et Aristote lui aussi, au cours d'un ouvrage encore imbu de platonisme, l'*Ethique à Eudème*, semble dire que les actes moraux les plus sublimes, ceux-là que nous voyons jaillir, non concertés, du tréfonds de notre être, ne sont pas possibles sans une sorte d'influence divine. Mais là encore, à notre sens, l'on ne doit se faire illusion. La véritable exégèse de ces textes platoniciens paraît avoir été fournie par l'idée, qui est de M. Diès, de *transposition*. Transposition littéraire, tout uniment, en maints endroits. Le véritable sentiment de Platon sur les pratiques des Corybantes (1) comme sur la valeur des mystères nous est connu. Il y voit une extase, un salut mécaniques, et n'est pas loin de les mépriser. Les manigances des orphéotélestes n'ont point, dans la *République*, sa sympathie. Encore est-il que, les appliquant à la dialectique des Idées, ces rites, les légendes orphiques sur le voyage de l'âme après la mort, sur les deux routes, sur le bourbier et le pré des élus, sur le chœur des Bienheureux, lui servent de belles images, de symboles. Mais on est sur un autre plan. Y a-t-il davantage? Doit-on reconnaître comme un flot continu de la vague dionysiaque à l'orphisme, de l'orphisme à Pythagore, et de Pythagore à Platon? Nous y verrions plutôt des mouvements parallèles. Car d'une part la religion dionysiaque n'a pas cessé de vivre jusqu'à la fin du paganisme sans s'être purifiée pour autant. Et d'autre part le mysticisme philosophique, dont la théorie et l'explicitation rationnelle ne datent au vrai que de Platon, s'élève, dès l'origine, sur une base toute différente, lié qu'il est inséparablement à un système conceptuel qu'on peut nommer la métaphysique

(1) Celles des derviches tourneurs, aujourd'hui, en donnent le mieux l'idée.

grecque. Ce sont deux mouvements parallèles, mais sans doute, en leur obscur principe, obéissent-ils à une tendance unique : le besoin de se dépasser, de franchir d'un seul bond, pour ainsi dire (1), notre insuffisance afin de s'appuyer à une Force qui ne sache nulle faiblesse. Ainsi se comprendraient les usages, assez grossiers, où une sorte d'exaltation folle s'obtient par des moyens physiques. Dans un domaine entièrement divers, tel serait aussi le secret de l'élan qui meut le sage platonicien dans l'ascension vers les Idées. Car il est bien certain que le principe de cette montée n'est pas d'ordre purement dialectique. Le seul désir d'atteindre au vrai ne rend pas compte de l'accent religieux, mystique, des grands dialogues. C'est vers Dieu que l'on s'élève. Et la joie définitive qu'éprouve l'amant des Idées lorsqu'il possède son objet est un sentiment qui passe l'humain.

Il n'en subsiste pas moins que l'affabulation conceptuelle par où cet élan se traduit est de l'ordre de l'intellect. C'est ce qu'il nous reste à montrer, car cet aspect que revêt, depuis Platon, le mysticisme philosophique chez les Grecs décide de toute son histoire, explique ses déficiences. Ici encore les analyses, malheureusement trop brèves, de M. Bergson (2) nous paraissent toucher le point juste.

On ne saurait trop répéter le mot du grand Aristote. C'est en considérant les choses dans leur principe et leur genèse qu'on a meilleure chance de les bien entendre. La θεωρία ou Contemplation est dès l'abord liée à un système métaphysique, à la doctrine des Idées. L'un ne va pas sans l'autre. C'est ce qui en fait la force. C'est peut-être aussi ce qui, en un certain sens, en fera la faiblesse.

Tout ce qui apparaît ici-bas, à nos sens, est mobilité et flux. Or la science, qui vise au vrai, ne peut s'arrêter qu'à des réalités stables. Car la science est faite de juge-

(1) L'image est chère à M. Bergson.

(2) pp. 235-236. Il est vrai qu'elles se complètent par ce que dit l'auteur, pp. 257-261, sur le Dieu des philosophes.

ments nécessaires, c'est-à-dire, en quelque sorte, éternels. Le vrai suppose l'immutabilité. Où la trouver si tout change? Ce ne peut être que sur un autre plan, sur le plan des Formes invariables. Et puisque ces Formes ne sont pas la figure du monde qui passe, il faut bien imaginer un monde suprasensible, un monde *idéal*. Maintenant, par définition même, les Idées sont des Intelligibles purs. Nos sens n'atteignent que le contour changeant. Elles échappent donc aux sens. Nul moyen de les voir jamais, et par conséquent toute science impossible s'il n'est en nous, dans l'âme principe de mouvement mais distinct de ce principe, un organe de vision, d'intuition intellectuelle correspondant à notre œil qui saisit les formes sensibles. C'est le νοῦς ou Intellect dont la fortune, en Grèce, de Platon à Plotin, fait corps immédiatement avec la métaphysique des Idées.

Ce n'est pas le lieu de défendre cette philosophie dont M. Bergson lui-même écrivait jadis qu'elle s'impose comme naturellement à l'esprit humain. Bornons-nous à remarquer que toute science est système de jugements, tout jugement implication de concepts, et que nul lien n'est possible entre deux concepts s'ils ne représentent, dans une certaine mesure, quelque chose de limité et de fixe. Cela revient à dire, en définitive, que toute notre science est relative puisqu'elle repose sur un conditionnement plus ou moins arbitraire qui lui-même dépend, pour une grande part sans doute, des nécessités de l'action. Appelons-le découpage, morcelage, si l'on veut. Il reste que, sans cette limitation première, ni science, ni langage, ni même pensée arrêtée, ne sont concevables. Il n'y a plus qu'à se taire. C'est le conseil qu'Aristote, déjà, donnait au vieux Cratyle.

En tout cas, dès là qu'on la pose, la philosophie des Idées requiert que ces Idées soient vues. Elles ne le peuvent être que par le νοῦς, organe de la vision intellectuelle. De là la réminiscence. De là l'immortalité ou, mieux, l'éternité du νοῦς. De là enfin les fondements qui,

en raison, légitimement la contemplation. D'une certaine manière, puisqu'elle consiste dans la saisie des Idées, la science platonicienne est θεωρία. Le philosophe, c'est dire ici le vrai savant, est, par essence, contemplatif. On ne peut donner une base plus solide au mysticisme. Mais est-ce, au vrai, du mysticisme, est-ce, du moins, un mysticisme complet? Telle est la question de M. Bergson. Elle se pose en effet.

On a vu d'où la doctrine platonicienne de la contemplation tire sa force. C'est que, inséparablement unie, dans son origine, à la structure même de l'être, elle s'identifie par suite à la vraie science ou vraie philosophie qui ne sont, pour Platon, qu'une seule chose. Mais alors, tout le problème est de savoir quel est l'objet qui est *vu*. C'est à l'Idée et, selon un progrès continu, c'est à l'Idée suprême, l'Idée du Bien, que s'ordonne la θεωρία. Maintenant, que l'Idée du Bien, souverain Intelligible, soit aussi Intellect, soit Pensée, Platon lui-même n'en décide clairement. En tout cas, le passage de l'un à l'autre s'accomplit chez Aristote. L'Acte Pur, objet le plus haut de la pensée, est à son tour Pensée. Sujet et objet ne font qu'un. Dieu est Pensée qui se pense. Ainsi la doctrine de la contemplation, de par son origine et tout son progrès, est suspendue à Dieu. Ajoutons que le monde aussi, tout au moins dans son mouvement, est en dépendance de la cause finale, et que cette dépendance a pour nom amour. Dieu meut le monde en tant qu'il est aimé. Si bien qu'en sa raison dernière la science de l'être stable et de l'être mobile pourra se dire un mouvement d'amour, d'amour de Dieu. N'est-ce pas là du mysticisme?

M. Bergson l'observe à juste titre, « on peut donner aux mots le sens qu'on veut, pourvu qu'on le définisse d'abord (1) ». Or le mysticisme complet, aux yeux de l'auteur, « c'est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que ma-

(1) p. 235.

nifeste la vie (1) ». Et il ajoute : « Cet effort est de Dieu si ce n'est pas Dieu lui-même. » Un peu plus loin, à propos du mysticisme chrétien, il explicite sa pensée (2) : « Si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment (3), quelque chose d'elle reste en dehors; c'est la volonté. » En sorte que l'aboutissement de toute vie mystique, c'est d'avoir même vouloir que Dieu, d'être « agi » par lui (4). De là vient que le vrai mystique est apôtre. « Car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes (5). »

On ne saurait mieux marquer, je crois, l'essence de la mystique chrétienne qui, pour M. Bergson comme pour nous, est la vraie, et ce qui fait qu'il y aura toujours amphibologie à mettre sous le même terme les sentiments, par exemple, d'un Plotin ou d'un saint Paul. Pour tout dire, notre définition du mysticisme dépend nécessairement de notre représentation de Dieu, parlons mieux : du vocable élu de préférence lorsque nous voulons signifier cet Ineffable. Ceci posé, il y a au vrai un abîme entre un Dieu que l'on définit comme le suprême Intelligible, ou comme la Pensée qui se pense, ou comme l'Un transcendant et l'Idée et la Pensée, et un Dieu qui se dit Amour. Pareillement les attitudes que de telles représentations commandent seront de tout point diverses.

Dans le mysticisme grec, à moins de corrections qui sont le fait de la théologie chrétienne et qui reposent, en premier, sur le donné révélé de la Création, l'amour de l'homme pour Dieu n'a point son réciproque : un amour de Dieu pour l'homme. Bien plus, par essence, un tel

(1) *Ibid.*
(2) p. 246.
(3) Ce qui est le cas, en somme, de la plus haute mystique grecque.
(4) pp. 247-248.
(5) p. 249.

amour est impossible. Car si Dieu n'est que le Suprême Intelligible, il n'est aussi qu'objet suprême de pensée et n'a point ordre à l'amour. Si Dieu est Acte Pur, rappelons-nous que cette Pensée ne saurait, sans déchoir, s'abaisser à rien d'autre qu'elle-même. Dieu ne pense pas à l'homme. Et non plus au monde. Sans doute le mouvement du monde est quête éternelle de la Fin. Mais qu'importe à cette Fin que la sphère du ciel poursuive ou non sa course ? L'univers a été sans Dieu et Dieu n'a cure qu'il se meuve. Que si enfin Dieu est l'Un, le voilà plus retiré encore, s'il est possible, et du monde et de l'homme. En connaissant les hommes, en se faisant amour, l'Un de Plotin se détruirait. Quelque figure qu'on lui donne, on n'a qu'une cime glacée. Nous la voyons d'en bas, nous voudrions l'atteindre. Mais la montagne jamais ne souffrira que nulle trace humaine viole sa neige.

Cependant le Dieu des chrétiens est le Premier Amour, « Amour qui a tout fait, dit si bien M. Bergson (1), (et qui) livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création ». Dès lors la vie mystique du chrétien aboutit à coïncider avec cet amour primordial cause efficiente de tout ce qui est, à se laisser emplir, puis entraîner par lui, goutte d'eau en l'océan. Et si l'amour de Dieu s'adresse à tous les hommes, la loi même de ce mysticisme veut qu'il s'achève en action. Les analyses de l'auteur sont sur ce point d'une pénétration admirable. Alors que le sage grec est conduit, par nature, à s'abstraire des autres hommes jusque-là que, selon Plotin (2), l'action lui apparaît comme « une faiblesse à contempler, une ombre de la θεωρία », ce même amour qui l'emportait vers Dieu presse le mystique chrétien de se tourner vers ses frères. Loin d'en être diminuée, la contemplation ne s'achève qu'en se répandant sur autrui.

L'on nous permettra, pour finir, deux remarques. L'es-

(1) p. 251.
(2) Cité p. 236.

sentielle nouveauté de la métaphysique chrétienne a été de transférer de l'ordre de la finalité à l'ordre de l'efficience notre représentation de Dieu. Dieu devient cause efficiente de l'être, de l'être en sa totalité, et la raison ultime de cette production est une raison d'amour. Maintenant l'homme pouvait-il, à lui seul, opérer ce transfert ? Sans les livres saints, sans le dogme révélé de la Création, sans cet autre dogme de l'Incarnation rédemptrice qui n'est que la création restaurée, aurait-il pu imaginer si grand amour ? Tant de maux nous assaillent ! Tant de misère nous submerge que l'attitude la plus ordinaire de la sagesse humaine est de s'abandonner au sort impitoyable. De cette résignation à une confiance que rien n'abat, il y a loin. Privés des divines paroles, saurions-nous les inventer ? En fait, ni le mysticisme grec ni le mysticisme hindou ne les ont pu forger. L'élan qui leur fit dépasser la religion naturelle ne les a point élevés à cette certitude victorieuse où, sûr de posséder son Dieu, l'homme conspire à l'œuvre divine. Grâce au concours de maintes circonstances le sage grec, quelquefois, en de fugitifs éclairs, croit approcher de la lumière : moments trop rares qu'il dérobe à la nuit. Et la sagesse de l'Inde n'aboutit, chacun le sait, qu'à supprimer le désir. C'est nier nos plus hauts instincts. Constatant notre impuissance à gagner l'Être, l'Inde renonce à la quête. Doit-on parler encore de mysticisme ? Peut-être ce manque est-il congénital à l'homme. Il aspire à retrouver la source. Il ne peut, à lui tout seul, la faire jaillir. Si bien que la vraie mystique non seulement remonte au Christ en ce qu'elle atteint, dans l'Évangile, son point de perfection, mais n'est même pas possible sans cet afflux de vie divine que la mort de l'Homme-Dieu nous est venue porter. On ne monte à Dieu que si Dieu descend. L'ascension veut un guide, une aide. D'un mot, elle veut la grâce.

Maintenant la grâce est offerte à tous. Jésus est mort pour tous les hommes. Cela mène à conclure que tout être raisonnable créé par Dieu, racheté par le Christ, est

apte à faire un mystique. Le mysticisme, chez les païens, est rare. Il l'est nécessairement. Car, sans parler de tout ce concert d'événements favorables qu'il exige pour s'exercer, l'effort du νοῦς vers l'Idée, vers l'Un, est un effort difficile. L'homme est seul pour le tenter. Et l'on voit bien aussi que le pessimisme hindou, dès là qu'il va à l'encontre de nos inclinations les plus naturelles, commande un dépouillement en quelque sorte inhumain. La mère qui a perdu son fils, le malade sur son grabat, l'enfant qui n'eut point de famille et que la société avilit ou repousse, quel appui leur offriront un Objet inaccessible, la pensée que tout est néant? Qui les consolera? Mais si la grâce les touche, ils voient, plus misérable, sur un gibet sanglant, un corps nu, un corps transpercé. Marque suprême d'amour! Dieu les aime, et meurt pour le prouver.

Paris.

fr. A.-J. Festugière, O. P.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(*suite*)

MÉDITATION IV

Les obstacles à l'union à Dieu. Comment les supprimer ? Un nuage nous dérobe Dieu. Nous avons des cœurs de pierre. Il importe que ces cœurs soient amollis, et que Dieu y mette son esprit.

Tout d'abord, il faut craindre Dieu : voilà qui fixera notre cœur, si changeant, si instable, si accessible au péché, et tout spécialement au péché de sensualité. Il faut châtier, réfréner cette luxure, crucifier sa chair, non par stoïcisme, comme les païens, mais par la véritable crainte de Dieu : « Perce mes chairs par ta crainte. »

Il faut ensuite châtier et réfréner la luxure de l'âme : la vaine gloire. Et la crainte de Dieu est aussi le motif de cette répression.

Alors, peut s'épanouir la charité. Le cœur de pierre s'est changé en douceur et en tendresse. L'âme est prête pour l'oraison, le nuage ne dérobe plus Dieu, il est traversé, et l'âme rencontre la sagesse.

De même que Moïse a mis six jours pour traverser le nuage qui dérobait Dieu, de même l'âme doit passer par six vertus pour aboutir à la parfaite charité : la crainte, la piété, la science : fruits de la correction de la luxure de la chair, puis la force, le conseil, l'intelligence qui triomphent du démon, nous font pratiquer la charité fraternelle et nous aimer nous-même comme il convient. La charité pour Dieu réunit tou-

tes ces vertus et les unifie, donnant la paix profonde à l'âme.

Voilà cette fois, dans un symbolisme expressif et clair, le programme de la vie spirituelle avec ses étapes : vertus mortifiant l'âme, enfin épanouissement de la charité dans la paisible contemplation. Six vertus sont énumérées, sans doute pour le symbolisme des six jours de la traversée du nuage : elles ne sont qu'indiquées sans que soit précisée leur exacte signification.

Indurasti cor nostrum, Domine, indurasti cor nostrum ne timeremus te. Opposuisti nubem ne transiret oratio. Aufer a nobis, Domine, sicut et promisisti, cor lapideum et da nobis cor carneum ut spiritum tuum ponas in medio nostri. Spiritus tuus adveniens initium sapientiae timorem Domini quasi basem et fundamentum ponit. [fol. 6v°] Timor autem Domini stabile cor facit ut domus septemplicis gloriae superedificata perseveret immobilis. Tu nosti, Domine, quod inquietum est cor meum et instabile, sicut pulvis et velut arena maris; ut quidquid moliar superedificare potius in ruinam capitis mei videar coacervare. Quam bene dictum : *Peccatum peccavit, propterea instabilis facta est nunc foris, nunc intus, nunc*

Vous avez endurci notre cœur, Seigneur, vous l'avez endurci pour que nous ne vous craignions plus. Vous avez interposé un nuage pour que notre prière ne puisse vous atteindre. Enlevez-nous notre cœur de pierre, Seigneur, comme vous l'avez promis, et donnez-nous un cœur de chair pour que vous y mettiez votre esprit, ce commencement de la sagesse qu'est la crainte de Dieu, comme base et fondement. Or, la crainte de Dieu rend le cœur stable, de telle sorte que la gloire de Dieu édifiée à sept étages demeure immobile. Vous savez, mon Dieu, que mon cœur est inquiet et changeant comme la poussière et le sable de la mer; si bien que tout ce que je m'efforce de bâtir sur lui semble plutôt amasser des ruines sur ma tête, comme l'Écriture le dit avec force : *elle a commis le péché, c'est pourquoi elle est devenue instable,*

in angulis platearum garrula et vaga, quietis impatiens nec volens in domo consistere in pedibus suis (1). Ecce quam bene depicta est meretricalis vecordia animae meae. Et quid faciam? Revertere ad virum tuum priorem et noli divaricare pedes tuos omni transeunti; propterea enim *instabilis et vilis facta es nimis, iterans vias tuas* (2). Peccatum peccavit Jerusalem, vias suas nimis iteravit. Redi ergo ad virum tuum priorem et dic ei : *Confige timore tuo carnes meas* (3).

Et ille tibi : Prohibe linguam tuam [fol. 7ro] *a malo, coerce gulam, jugula luxuriam, omnis corporis illicitos motus amputa* (4). Quicumque sunt Christi carnem suam crucifixerunt. Non satis est hoc; fecerunt hoc philosophi, fecerunt hoc inanis gloriae cupidi, faciunt hoc hypocritae. Carnem suam crucifixerunt. Sed mercedem a Christo

(1) Thren., I, 8, et Prov., VII, 11. — (2) Jérém., II, 36. — (3) Thren., I, 8. — (4) Ps. CXVIII, 39.

soit au dehors ou à l'intérieur, ou encore aux carrefours des places publiques, bavarde et empressée, incapable de supporter le repos et ne voulant plus mettre les pieds dans la maison (1). Voilà une excellente description de la honte impudique de mon âme. Et que puis-je faire? Retourner à ton premier époux et ne plus vagabonder, ne plus égarer tes pas, car, à cause de cela, tu es *devenu instable et vil, retournant toujours dans tes mauvaises voies* (2). Jérusalem a commis une faute, elle est retournée trop souvent dans ses anciens chemins. Reviens donc à ton premier époux, et dis : *Force mes chairs à te craindre* (3).

Et lui t'a répondu : Réprime ta langue et réfrène ta bouche, *châtie la luxure et corrige tous les mouvements illicites de ton corps* (4), comme le font tous ceux qui, comme le Christ, ont crucifié leur chair. Les philosophes ne l'ont pas assez fait; ils l'ont fait sans doute, mais par vaine gloire, cupidité et hypocritement. Ils ont crucifié leurs chairs avec

(1) Thren., I, 8, et Prov., VII, 11. — (2) Jerem., II, 36. — (3) Thren., I, 8. — (4) Ps. CXVIII, 39.

non receperunt. Quare? Quia timorem Domini non habuerunt. *Confige timore tuo carnes meas.* Multi carnes suas crucifixerunt non tuo timore, sed vanitatis amore. Non satis est hoc : *Confige timore tuo non solum carnis.*

Sed etiam animae luxuriam. *Animae luxuria est inanis gloria* (5). Perdidisti omnes qui fornicantur abs te. Quid refert perire carnis immunditia an animae luxuria? Ergo non solum carnis sed etiam animae crux tollenda est. Membrorum mortificatio crux carnis est. Crux animae timor Dei. *Timor Dei configit animam ut non declinet* (6) ad [fol. 7vo] dextram vel ad sinistram. Est tertia crux spiritus quae est caritas. *Christo*, ait Apostolus, *confixus sum : quis me separabit a caritate Christi?* (7) Ideo nolebat beatus Andreas de cruce deponi. Illa crux, hoc est

(5) Galat., v, 26. — (6) Ps. LV, 2. — (7) Galat., II, 19.

hypocrisie; ils n'ont pas reçu du Christ leur récompense. Pourquoi? Parce qu'ils n'avaient pas la crainte de Dieu. *Perce mes chairs par ta crainte.* Beaucoup de ceux qui ont crucifié leurs chairs ne l'ont pas fait par ta crainte, mais par amour de la vanité. Ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre : *Perce mes chairs par ta crainte.*

Non seulement il faut châtier la luxure de la chair, mais aussi celle de l'âme. *La luxure de l'âme, c'est la vaine gloire* (5). Tu as livré ceux qui se sont éloignés de toi par le péché. A quoi sert de réfréner l'impureté de la chair si l'on ne réfrène aussi la luxure de l'âme? Il faut porter non seulement la croix de la chair, mais celle de l'âme. La croix de la chair, c'est la mortification des membres. La croix de l'âme c'est la crainte de Dieu. *La crainte de Dieu fixe l'âme* (6), de telle façon qu'elle n'incline plus ni à droite ni à gauche. Il y a en outre une troisième croix de l'esprit qui est la charité. *Je suis crucifié avec le Christ*, dit l'Apôtre : *qui me séparera de la charité du Christ?* (7) C'est pour cela que saint André ne voulait pas être détaché de la croix. Cette

(5) Galat., v, 26. — (6) Ps. LV, 2. — (7) Galat., II, 19.

caritas quae cor carneum id est molle et tenerum facit. Unde et pro vitulum tenerrimum Christum pro nimia caritate intelligimus crucifixum.

Ad illam ergo crucem qui pervenerit oppositam nubem transit et in conspectu Dei orationem suam effundit. Unde etiam Moysen in monte Sinai sex diebus nubes operuit. Septimo autem die, vocavit eum Dominus de medio caliginis. *Erat autem*, inquit, *species gloriae Domini quasi ignis ardens* (8) super verticem montis in conspectu filiorum Israel. Ingressus Moyses medium nebulae ascendit in montem. Quid enim per sex dies quibus adhuc nube regitur Moyses, nisi sex illae virtutes quibus ascenditur ad sapientiam? In solo enim vertice sapientia. Ignis caritatis ardentissimae speciem divinae gloriae declarat. Et quidquid infra septimum sapientiae gradum est caligo et nubes reputatur.

(8) Exod., XXIV, 17.

croix c'est la charité qui fait du cœur un cœur de chair, c'est-à-dire qu'elle le rend doux et tendre. C'est pourquoi le Christ a été immolé comme un très tendre agneau à cause de sa charité immense.

A celui qui parvient à cette croix, son oraison traverse le nuage opaque et vient en face du Seigneur. Aussi ce nuage couvrit-il Moïse pendant six jours, sur le mont Sinaï; mais le septième jour Dieu l'appela du sein de la nuée. *Il y avait alors*, dit-il, *l'apparence de la gloire du Seigneur comme un feu ardent au sommet de la montagne* (8). A la vue des fils d'Israël, Moïse, parvenu au sein du nuage, monta sur la montagne. Pourquoi Moïse est-il conduit durant six jours et toujours à travers le nuage. A travers les six vertus il est monté jusqu'au septième degré. En effet, c'est au sommet qu'est la sagesse. Le feu de la charité très ardente manifeste la face de la divine gloire. Et tout ce qui est au-dessous des sept degrés de la sagesse est obscurité et nuage.

Donc que la première croix crucifie la chair par la crainte,

(8) Exod., XXIV, 17.

Prima igitur crux per timorem et pietatem et scientiam carnem crucifigat, ut timorem lasciviam pietas jactantiam scientiae nimiae corrigat. Secunda crux animae fortitudinem, consilium et intellectum possideat, ut fortitudine terreat diabolum, consilio diligat proximum, intellectu semetipsum. Nam tertia crux hoc omnia transcendit et colligit in unitate caritatis! *In pace in idipsum dormiens requiescit* (9).

(9) Ps. IV, 9.

la piété et la science, de manière que la piété corrige pourtant la jactance de la trop grande science ! Que la deuxième croix de l'âme assure la force, le conseil et l'intelligence, de manière que la force terrorise le diable, que le conseil nous fasse aimer le prochain et l'intelligence nous fasse nous aimer nous-mêmes. La troisième croix dépasse toutes choses et les réunit ensemble dans l'unité de la charité. *Endormi dans une paix profonde, il se repose* (9).

(9) Ps. IV, 9.

(*A suivre.*) M.-M. DAVY.

Chronique d'Histoire de la Spiritualité

Moyen Age

Nous sommes heureux de pouvoir ouvrir cette chronique par une étude d'ensemble due à la plume autorisée du R^me^ Dom Cuthbert Butler, O. S. B. (1). Il y avait déjà beaucoup d'ouvrages historiques qui s'adressent aux spécialistes de la spiritualité; il n'y en avait pas encore à l'usage des simples fidèles. C'est pour ces derniers que l'éminent érudit écrit aujourd'hui.

Descendant des hauteurs de la science, il a voulu se mettre à la portée de ces bons chrétiens qui, au milieu des affaires du monde, n'ont guère le temps de vaquer aux choses de Dieu, et à qui on ne peut raisonnablement demander de faire chaque jour une méditation en règle. Fidèles à leur devoir quotidien, ils font leur prière du matin et du soir, entendent la messe le dimanche, s'approchent des sacrements une fois par semaine, ou même seulement une fois par mois. Tout ce que l'ancien Abbé de Downside leur demande, en fait d'exercices particuliers de dévotion, c'est de se réserver le dimanche une demi-heure de lecture spirituelle. De la masse de nos ouvriers modernes on ne peut guère exiger davantage.

Pourtant eux aussi ont besoin d'entretenir et de faire croître leur vie spirituelle; eux aussi peuvent tirer profit de la spiritualité ancienne, qui conserve toute sa valeur pour les hommes de notre temps. C'est ce que le savant auteur s'est attaché à montrer dans ses *Ways of christian life.*

(1) Dom Cuthbert Butler, O.S.B., *Ways of christian life, old spirituality for modern men.* London, Sheed a. Ward, 1932, in-12, IX-256 pp.

Les six premiers chapitres, sans constituer une histoire proprement dite de la spiritualité, sont d'ordre plutôt historique : les deux derniers contiennent les conclusions théoriques et pratiques.

Avec l'autorité qu'il s'est acquise en ces matières, Dom Butler met tour à tour en relief les éléments caractéristiques et les principaux représentants des différentes écoles de spiritualité : spiritualité bénédictine, franciscaine, dominicaine, carmélitaine, salésienne et liturgique. Les Carmes, représentés surtout par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ont été rangés parmi les tenants de la spiritualité ancienne, parce que leur doctrine ascétique et mystique s'inspire avant tout des traditions du passé. Quant à saint François de Sales, auteur pourtant bien moderne, il a trouvé une place dans le volume, parce qu'il est par excellence le docteur des gens qui vivent dans le monde. Si l'unité du livre en souffre quelque peu, son utilité pratique ne fait qu'y gagner.

Dans la Préface l'auteur s'excuse de ce que, voulant surtout faire connaître la spiritualité des grands ordres religieux du moyen âge, il n'ait pas parlé des Chanoines réguliers. Il répond que, en ce qui concerne l'école de Saint-Victor, leur enseignement est trop spéculatif pour pouvoir être d'une grande utilité au public spécial auquel il s'adresse. « Et puis, dit-il, si vous voulez un aperçu de la spiritualité des Chanoines réguliers, lisez l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis ! »

Nous pensons que plus d'un lecteur sera un peu surpris de la réponse, qui ressemble un peu trop à une échappatoire. L'*Imitation* est-elle vraiment représentative de la spiritualité des Chanoines réguliers comme tels ? Elle nous paraît bien plutôt l'expression achevée de la *moderna devotio*. Peut-on vraiment dire que l'ordre des Chanoines réguliers a jamais eu une doctrine spirituelle qui lui fût spécifiquement propre ?

Nous aurions voulu relever ici au moins quelques-uns des jugements, toujours pondérés et marqués au coin du plus parfait bon sens, que l'auteur porte sur gens et livres en cours de route. Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous ne pouvons qu'engager le lecteur à prendre lui-même le livre en main. Il ne sera point déçu.

Dans le chapitre VII, sur la contemplation, l'auteur expose ses vues personnelles sur la question mystique, telles qu'il

les a fait connaître dans les deux éditions de son *Western Mysticism*. Comme ces théories ont été examinées déjà ici même, nous pouvons nous contenter de renvoyer le lecteur à ce qui a été dit à cette occasion (1).

Le chapitre final, encore qu'il vise plus particulièrement les conditions de vie des catholiques anglais, est des plus pratiques et devrait être médité par tous les fidèles. Avec un tel guide on ne risque pas de s'égarer.

Spiritualité bénédictine

On s'est demandé parfois si saint Césaire d'Arles, en rédigeant sa *Regula sanctarum virginum*, ne s'était pas inspiré de la Règle de saint Benoît. Tout récemment encore Dom Chapman s'est prononcé pour l'affirmative. Ceux qui, dans la suite, voudront reprendre le problème, seront obligés désormais de tenir compte des notes que Dom Morin, O. S. B., vient de publier sur le texte de la Règle de saint Césaire (2).

Les partisans de la dépendance de saint Césaire par rapport à saint Benoît s'appuyaient surtout sur ce fait que, dans la plupart des éditions et dans le manuscrit de Berlin qui est à l'origine de ces mêmes éditions, on lit à la suite de la *Regula sanctarum virginum* les chapitres 31 et 66 de la Règle de saint Benoît adaptés aux femmes. De l'enquête menée par Dom Morin il résulte que ces deux chapitres sont interpolés et ne figurent pas dans la tradition la plus ancienne.

Pour arriver à une édition plus satisfaisante, le grand érudit signale deux manuscrits inutilisés jusqu'ici : celui de Tours, qui semble avoir été copié sur l'exemplaire original du saint lui-même, dont il reproduit le monogramme en fac-similé ; et celui de Bamberg, qui fut transcrit à la fin du X^{e} siècle par les Bénédictines du Niedermünster, à Ratisbonne, et qui a ceci de particulier qu'il contient les deux Règles de saint Césaire et de saint Benoît juxtaposées l'une à l'autre. « C'est un fait intéressant et de nature à exciter la curiosité, que l'on ait songé à faire revivre, à une époque si

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, sept. 1923, suppl. au t. VIII, pp. [305-307], et juillet 1927, supplém. au t. XVI, pp. [315-321].

(2) Dom G. Morin, O.S.B., *Problèmes relatifs à la Règle de saint Césaire d'Arles pour les moniales* (*Rev. Bénéd.*, t. XLIV, 1932, pp. 5-20).

tardive, dans un monastère de Ratisbonne, cette règle de saint Césaire, qui n'eut guère d'expansion qu'à l'époque mérovingienne, et encore dans un nombre de milieux assez restreint. » La chose a de quoi surprendre, en effet. Mais il faudrait être bien sûr que la règle arlésienne ait été transcrite à Ratisbonne pour y être observée, et non pas dans un simple but d'édification. Les modifications que présente le texte pourraient bien être antérieures à la transcription du manuscrit.

On sait que l'abbaye royale de Saint-Denys a eu une part importante dans la diffusion des œuvres mystiques du Pseudo-Denys en Occident. Le R. P. G. Théry, O. P., a soumis à un nouvel examen les documents historiques qui nous renseignent sur l'entrée de ces écrits en Gaule (1).

C'est au milieu du VIII[e] siècle que l'Occident septentrional connut probablement d'une façon directe et pour la première fois les ouvrages du Pseudo-Aréopagite. Vers 758 le Pape Paul I[er] envoya, en effet, au roi Pépin le Bref plusieurs manuscrits grecs, parmi lesquels se trouvaient les œuvres de Denys. Mais il est peu probable que ces ouvrages aient trouvé dès lors des lecteurs.

Un demi-siècle plus tard, en 827 l'empereur de Constantinople, Michel le Bègue, fit don à Louis le Pieux d'un autre manuscrit grec du *Corpus Dionysiacum*, qui fut porté à l'abbaye de Saint-Denys, où l'abbé Hilduin le traduisit en latin. « Ce manuscrit, que nous possédons encore, va être appelé à jouer dans l'histoire de la théologie médiévale une influence extraordinaire, dont nous suivrons la marche du IX[e] au XII[e] siècle. » Puisse le savant Dominicain réaliser bientôt cette promesse !

Concernant les lectures spirituelles des moines de Saint-Denys nous possédons désormais quelques renseignements précis, grâce à deux publications de Dom Ph. Schmitz, O. S. B. (2) Un manuscrit de Leyde nous a conservé la liste

(1) G. Théry, O. P., *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident* (*Mélanges Mandonnet*, t. II [*Bibliothèque Thomiste*, t. XIV], Paris, Vrin, 1930, pp. 23-30).

(2) Dom Ph. Schmitz, O. S. B., *Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis vers la fin du moyen âge* (*Rev. Bénéd.*, XLII, 1930, pp. 163-167); *Les lectures du soir à l'abbaye de Saint-Denis au XII[e] siècle* (*Rev. Bénéd.*, XLIV, 1932, pp. 147-149).

des livres qui, au XII[e] siècle, se lisaient « ad collationem », c'est-à-dire à la conférence spirituelle qui, d'après la Règle de saint Benoît, a lieu chaque soir avant Complies.

Le noyau en est formé par les *Collationes* de Cassien et les *Vitae Patrum*, déjà prescrites par saint Benoît, ainsi que par le florilège patristique composé spécialement à cette intention par Smaragde sous le titre *Diadema monachorum*. A ces ouvrages fondamentaux viennent s'ajouter les Dialogues de saint Grégoire, les Sermons de saint Césaire, avec quelques traités de saint Jean Chrysostome et de saint Isidore ; puis, surtout, toute la littérature relative aux Pères du désert.

On notera la persistance, à l'époque de saint Bernard, de la spiritualité des Pères du désert. C'est précisément cette partie qui a disparu du programme des lectures dans une liste postérieure, qu'on peut dater de la fin du XIII[e] siècle; elle a été remplacée par les œuvres de saint Ephrem. Il semble aussi qu'on ait écourté considérablement les lectures.

Cette seconde liste contient également la série des livres qu'on lisait au réfectoire pendant le repas. C'étaient généralement les livres de la Bible dont on avait commencé la lecture à Matines, avec les commentaires des Pères. On s'en tient strictement aux auteurs anciens. Saint Bernard, par exemple, ne figure dans aucune des trois listes. Mais il faut croire que ce conservatisme un peu rigide ne s'applique qu'aux lectures officielles, faites en public ; il est probable que, dans leurs lectures privées, les moines se montraient moins exclusifs.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les travaux de Dom A. Wilmart, O. S. B., sur saint Pierre Damien (1). Aujourd'hui il nous faut appeler l'attention du lecteur sur la publication d'une lettre inédite, adressée en 1067 par le moine-cardinal à une de ses dirigées, l'impératrice Agnès (2), veuve de l'empereur Henri III ; depuis quelques années elle avait revêtu « le voile » et s'était retirée à Rome, où elle donnait l'exemple des plus hautes vertus.

C'est pendant une de ses absences que la lettre en ques-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, mai 1930, suppl. au t. XXIII, p. [86].

(2) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Une lettre de saint Pierre Damien à l'impératrice Agnès* (*Rev. Bénéd.*, XLIV, 1932, pp. 125-146).

tion lui fut envoyeé. L'éditeur s'est attaché à en fixer la date exacte et à faire connaître les circonstances historiques dans lesquelles elle fut écrite. On ne pourra que souscrire au jugement qu'il en porte : « Du point de vue littéraire, on n'hésitera pas, si je ne m'abuse, à la déclarer une pièce magnifique, égale aux meilleurs écrits du même auteur. Son génie violent, mais sans feinte ni vaine complaisance, s'y montre exactement : maîtrise éclatante de la langue latine, profusion des images et souvenirs bibliques, et surtout ce mélange singulier de passion et d'esprit chrétien, cette ardeur jointe à cette candeur, à propos desquelles le nom d'un autre puissant écrivain, saint Jérôme, revient à l'esprit, et qui attachent, quoi qu'on en ait, au moine devenu prince de l'Église, mais resté moine profondément. »

Ajoutons que la lettre présente en outre cet intérêt, qu'elle fournit certains renseignements autobiographiques sur les circonstances dans lesquelles Pierre Damien fit ses adieux au monde, pour se retirer dans l'ermitage de Fonte-Avellana. L'image traditionnelle de la jeunesse du saint s'en trouve quelque peu modifiée.

Parmi les prières insérées par Dom Constantin Gaetani dans son édition des œuvres de saint Pierre Damien, il y a une douzaine de prières à la Croix. Dans une étude d'ensemble sur les prières médiévales pour l'adoration de la Croix (1), Dom Wilmart rappelle que trois seulement des oraisons attribuées au cardinal évêque d'Ostie peuvent être considérées comme authentiques.

Le travail de Dom Wilmart, basé sur 35 manuscrits et dans lequel on ne signale pas moins de 114 prières différentes à la Croix, permet de se rendre compte du développement de cette dévotion durant le moyen-âge. Dès l'époque carolingienne le culte de la Croix apparaît sur plusieurs points à la fois dans les prières extraliturgiques. Mais son véritable essor date du XI[e] siècle : « A cette époque les sentiments de piété qui ont pour objet le Christ souffrant et mourant ne sont plus contenues dans les bornes, trop étroites, du vendredi de la semaine sainte; ils tendent à créer un exercice spécial de prière, dont la forme ultime sera, dans l'Église catholique,

(3) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Prières médiévales pour l'adoration de la croix* (*Ephemerides Liturgicae*, XLVI, N.S. VI, 1932, pp. 22-65).

les quatorze stations du *chemin de croix*. » La dévotion à la Croix a donc pris les devants sur les dévotions à Notre-Dame, à l'Eucharistie, au Saint-Esprit et aux saints Anges, « dont il est plus exact de rapporter les progrès définitifs aux siècles suivants : celle de la Vierge, peut-être, plutôt au XII^e siècle, les autres de même, approximativement, aux XIV^e et XV^e. »

Dans une étude un peu postérieure, Dom Wilmart apporte quelques précisions au sujet de l'activité littéraire d'un moine anonyme du Bec (1), auteur d'une quinzaine d'ouvrages, la plupart inédits et dont quelques-uns sont perdus. Il vivait au milieu du XII^e siècle et pourrait être identique au moine Nicolas, qui fit profession au Bec vers 1146.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* l'avaient qualifié « l'un des plus habiles théologiens et l'un des plus judicieux écrivains de son siècle ». L'éloge paraît un peu excessif et ses mérites réels semblent devoir être ramenés à des proportions plus modestes.

Dom Wilmart insiste particulièrement sur son traité *De professionibus monachorum*, publié jadis par Dom Martène, et dont il réédite les passages les plus saillants, en les revoyant sur le texte du manuscrit. Nous y apprenons à connaître les idées que le moine du Bec se faisait de la profession monastique, et surtout de la bénédiction ou consécration liturgique qui l'accompagnait. A ses yeux, c'est cette bénédiction qui, à proprement parler, fait le moine : c'est une sorte de sacrement, et il ne craint pas de l'assimiler aux ordres sacrés. On y reconnaîtra la théorie, assez fréquente au moyen-âge, qui a été exposée et discutée naguère par Dom R. Molitor, O. S. B. (2), et Dom O. Casel, O. S. B. (3).

Dans le livre que nous signalions au début de cette chronique, Dom Butler fait quelque part la remarque qu'entre la spiritualité bénédictine et celle des cisterciens il n'y a pas de différence essentielle. Le cas de Guillaume de Saint-Thierry,

(1) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Les ouvrages d'un moine du Bec. Un débat sur la profession monastique au XII^e siècle* (*Revue Bénéd.*, XLIV, 1932, pp. 21-46).

(2) Dom R. Molitor, O.S.B., *Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche* (*Theologie und Glaube*, XVI, 1924, pp. 584-612).

(3) Dom O. Casel, O.S.B., *Die Mönchsweihe* (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, V, 1925, pp. 1-47).

qui fut bénédictin avant d'embrasser les usages de Cîteaux, en fournirait, au besoin, une preuve éclatante. C'est bien en vain que l'on chercherait chez lui une cassure entre la période bénédictine de son activité littéraire et les années cisterciennes.

Dans une étude pénétrante, quoique parfois un peu subtile (1), le R. P. L. Malevez, S. J., a attiré l'attention sur la doctrine mystique du grand ami de saint Bernard, qui « par un certain penchant, d'ailleurs encore modéré, à la métaphysique de la mystique, comme aussi par un moindre intérêt pour la notation fine, nuancée et littérairement brillante des états psychologiques », annonce déjà Ruysbroeck.

L'image de Dieu en l'âme et la contemplation mystique sont comme le double pôle de sa pensée. Le R. Père nous expose les rapports qui unissent les deux, la ressemblance divine apparaissant tantôt comme la condition de la connaissance de Dieu, tantôt comme son effet, tantôt comme s'identifiant avec elle.

Quant au sommet de la contemplation mystique ici-bas, Guillaume de Saint-Thierry le conçoit comme une sorte d'expérience de Dieu, qui nous rend un esprit avec Lui et nous fait participer en quelque manière aux opérations trinitaires. Mais cette « vision » ou perception expérimentale n'est pas l'œuvre de la raison, elle est l'effet de l'amour. « L'âme religieuse déjà très parfaite se voit parfois soudain envahie par un amour pour Dieu si intense que, ne trouvant pas en elle-même l'origine de cet amour, elle croit expérimenter la présence et, pour ainsi dire, le passage de l'amour incréé dans sa propre faculté affective. On saisit donc la signification du *amor ipse intellectus est* : c'est dans l'exercice le plus intense, — ou si l'on préfère, le plus passif, — de l'amour que nous percevons le mieux la présence et même la nature du Dieu qui est Charité. » Ce n'est pas un savoir formel, c'est un « savoir d'amour », qui laisse l'intelligence dans l'obscurité, de sorte qu'on peut l'appeler avec saint Augustin une « ignorance savante ».

Au sujet de la question de savoir si Guillaume de Saint-

(1) L. Malevez, S. J., *La doctrine de l'Image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry* (*Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, pp. 178-205, 259-279).

Thierry admet la possibilité d'une vision intuitive de l'essence divine ici-bas, l'auteur ne se prononce pas. Il nous semble que les textes allégués ne la postulent pas. En terminant il compare brièvement la doctrine de Guillaume à celle de l'auteur anglais du *Nuage de l'inconnaissance* et constate leur accord au sujet du sommet de la contemplation mystique. On aurait pu en dire autant de Ruysbroeck et de saint Jean de la Croix (1).

L'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, longtemps attribuée à saint Bernard, est probablement le chef-d'œuvre de Guillaume, et certainement celui de ses ouvrages qui a exercé le plus d'influence sur la spiritualité postérieure. Il y avait donc tout intérêt à le faire connaître dans un public plus large. C'est ce que M. Walter Shewring a fait en traduisant en anglais cette « perle de la spiritualité médiévale » (2). Dom J. McCann, O. S. B., y a ajouté une longue introduction, qui renseigne le lecteur sur la vie de Guillaume et sur l'enseignement contenu dans la célèbre Lettre; on y rejette à bon droit l'accusation de panthéisme formulée par M. Pourrat à la suite de Gerson. On ne peut que souhaiter une ample diffusion à cette version faite avec le plus grand soin.

Nous devons également à Guillaume de Saint-Thierry une Vie de saint Bernard, extrêmement précieuse, puisqu'elle fut écrite du vivant même de l'Abbé de Clairvaux. Malheureusement le biographe ne put achever son œuvre : il mourut avant le saint dont il avait commencé à retracer l'histoire.

Pour écrire la Vie de Bernard, Guillaume s'aidait des notes qu'il avait demandées à un témoin de tout premier ordre : le propre secrétaire du Saint, Geoffroy d'Auxerre. Ce sont précisément ces notes que les Bollandistes viennent de publier (3) d'après un manuscrit contemporain de l'abbaye d'Orval que l'on croyait perdu et qui n'était connu que par

(1) On nous permettra de renvoyer à notre article *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix* (*Études carmélitaines*, XVII, 1932, pp. 232-247).

(2) *The golden Epistle of Abbot William of St Thierry to the Carthusians of Mont Dieu*, now first translated into english by Walter Shewring and edited by Dom Justin McCann. London, Sheed a. Ward, 1930, in-12, LVI-120 pp.

(3) R. Lechat, S.J., *Les « Fragmenta de Vita et miraculis S. Bernardi » par Geoffroy d'Auxerre* (*Analecta Bollandiana*, L, 1932, pp. 83-122).

deux copies tardives. On pourra les lire désormais *in extenso* dans un texte sûr.

Ce n'est pas que ces notes apportent beaucoup de renseignements nouveaux sur saint Bernard. La comparaison des textes montre que les premiers biographes ont su les exploiter à fond. Elles ont servi successivement à Guillaume de Saint-Thierry pour la composition du livre I de la *Vita*, puis, après la mort de Guillaume, à Arnould de Bonneval pour la composition du livre II, et finalement à Geoffroy d'Auxerre lui-même, qui en incorpora le restant dans le livre IV. Mais on est heureux de connaître exactement leur source et de pouvoir contrôler leurs dires.

Scolastique et mystique

Nous ne sommes plus au temps où l'on croyait qu'entre la scolastique et la mystique il y avait un divorce irrémédiable. Il a bien fallu se rendre à la réalité et constater que, d'un côté, beaucoup de scolastiques ont été en même temps des mystiques, et que, d'autre part, les grands mystiques spéculatifs se sont appuyés précisément sur les enseignements les plus authentiques de la théologie scolastique.

Maître Adam le Chartreux est un de ces théologiens qui ont su unir l'amour de la science sacrée à celui de la contemplation, encore qu'au point de vue philosophique et théologique il soit quelque peu en retard sur son époque.

On le connaissait fort mal jusqu'ici, et il y avait à son sujet toutes sortes de confusions avec d'autres personnages du nom d'Adam. Dom A. Wilmart, O. S. B., a fait la lumière définitive en publiant une ancienne notice biographique, qui remonte originairement à un de ses disciples ou confrères (1). On y trouve une liste des ouvrages qu'il composa pendant les vingt-quatre années qu'il passa à la chartreuse de Witham en Angleterre (vers 1187-1211). Par ailleurs nous savons qu'avant de s'enrôler parmi les fils de saint Bruno il fut abbé prémontré de Dryburgh, ce qui amène Dom Wilmart à l'identifier avec le norbertin Adam Scot. De fait les ouvrages

(1) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Magister Adam Cartusiensis* (*Mélanges Mandonnet*, t. II [*Bibliothèque Thomiste*, t. XIV], Paris, Vrin, 1930, pp. 145-161).

de ce dernier, qui ont dû être composés dans la région de Dryburgh au temps même où le futur chartreux y était chanoine, se présentent comme étroitement apparentés, au point de vue littéraire, avec le *De quadripertito exercitio cellae*, que la notice biographique ci-dessus mentionnée permet de restituer avec certitude à Maître Adam.

Il y aurait lieu de rechercher si les autres ouvrages d'Adam, signalés par la notice, n'auraient pas été conservés, et de voir quelle a pu être son influence. Dom G. Morin, O. S. B., a relevé dans un manuscrit de l'Ambrosiana de Milan une série d'annotations marginales, datant de la première moitié du XIII[e] siècle et consistant la plupart du temps en citations de Maître Adam le Chartreux (1). Par trois fois il y est appelé « gloriosus magister Adam », témoignage non équivoque du culte que lui avait voué l'annotateur anonyme.

Dans le nouveau *Dictionnaire de Spiritualité*, dont le premier fascicule nous parvient au moment où nous mettons la dernière main à cette Chronique et sur lequel nous reviendrons plus longuement à la prochaine occasion, on trouvera à l'article *Adam l'Écossais* un bon résumé des principales conclusions de Dom Wilmart. Mais c'est à tort qu'on y fait dire au savant Bénédictin « qu'il faut attribuer aussi à Adam les *Allegoriae in universam sacram scripturam* qui ont été publiées sous le nom de Raban Maur ». Dom Wilmart n'a proposé de restituer à Adam que la Préface *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam*, qui, dans beaucoup de manuscrits, se lit en tête des *Allegoriae*.

Il est d'autres théologiens qui se sont adonnés moins directement à l'ascèse et à la mystique, mais dont l'historien de la spiritualité ne saurait pourtant se désintéresser. Tel Robert de Melun († 1167), dont les *Questiones de divina pagina*, récemment éditées par le R. P. R. Martin, O. P. (2), contiennent sur la prière, l'amour du prochain, la vie contemplative et la vie active, des aperçus qui ne sont pas à négliger.

On retrouvera ces mêmes questions, mais plus développées et traitées avec plus d'originalité, dans les *Disputationes* de

(1) Dom G. Morin, O.S.B., *Gloriosus Magister Adam* (*Rev. Bénéd.*, XLIV, 1932, pp. 179-180).

(2) R.-M. Martin, O. P., *Œuvres de Robert de Melun*, t. I. *Quaestiones de divina pagina* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. XIII), Louvain, 1932, gr. in-8, LII-86 pp.

Simon de Tournai († après 1203), publiées par M. J. Warichez (1). Parmi les points que le célèbre maître tournaisien a particulièrement approfondis il faut citer : les trois aspects des vertus considérées dans leur entité propre, dans leur habitus, dans leur exercice, avec la connexion qui en résulte; la division des vertus, d'après leur devoir propre et leur fin spécifique, en vertus « politiques » réglées par la société civile, et en vertus religieuses ou catholiques ordonnées vers la possession de Dieu; la charité, cause sinon efficiente, du moins formelle et finale des autres vertus; la justification par la foi et la grâce; le degré de culpabilité dans les mouvements de l'appétit sensitif; la distinction entre les *data* naturels et les *dona* surérogatoires ou surnaturels, etc.

En appendice l'éditeur a publié un Sermon de Maître Simon sur l'antienne « O Sapientia ». On y remarquera l'influence de Denys l'Aréopagite, qui y est cité à plusieurs reprises, ainsi que dans les *Disputationes* (2). Dans ses autres ouvrages il se réfère volontiers à Scot Erigène.

C'est également sur Erigène que prétend s'appuyer un contemporain de Simon de Tournai, Amaury de Bène († 1206). Mais, s'il faut en croire M. G. Capelle, qui vient de consacrer à cet hérésiarque une importante étude (3), il se serait mépris sur la véritable pensée de Scot. Dialecticien avant tout, comme David de Dinant et Maître Eckart, Amaury a raisonné sur certaines formules plus ou moins compromettantes de cet « imprudent métaphysicien » que fut Scot, sans se rendre compte de leur véritable sens.

En réalité il ne doit son erreur qu'à lui-même. Partant du faux principe de l'univocité rigoureuse de l'être, il aboutit logiquement à un panthéisme dont le caractère spécifique est de présenter Dieu comme l'essence ou la forme des choses. Transposant ensuite cette idée dans le domaine moral, il l'applique à la théorie, alors courante, des « trois âges » et en arrive à dire que le Saint-Esprit s'incarne dans les hommes

(1) J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. XII), Louvain, 1932, gr. in-8, LX-347 pp.

(2) Maître Adam le Chartreux s'inspire pareillement du Pseudo-Denys, dont il adopte la méthode négative.

(3) G.-C. Capelle, *Autour du décret de 1210*, III, *Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel* (*Bibliothèque Thomiste*, t. XVI). Préface par M. E. Gilson, Paris, Vrin, 1932, gr. in-8, 118 pp.

spirituels, comme le Fils s'est incarné en Marie et le Père dans Abraham. On voit les conséquences pseudo-mystiques qui découlent de cette identification de l'homme spirituel avec le Saint-Esprit : plus de sacrements, impeccabilité, justification par la seule foi en l'incorporation au Christ.

Les différentes théories que les documents historiques permettent d'attribuer à Amaury et à ses disciples se présentent ainsi comme un système coordonné et fortement pensé. C'est le principal mérite de M. Capelle d'avoir mis en relief cette unité logique. Nous regrettons qu'il n'ait pas poussé plus loin son étude, et qu'il ne nous ait pas dit quelle a été l'influence de ces théories sur la pensée du moyen-âge, et en particulier sur la pseudo-mystique des Frères du libre esprit ou des ortlibiens de Strasbourg.

Le cardinal Étienne Langton († 1228) fut pendant de longues années un des maîtres les plus célèbres de l'Université de Paris. Le septième centenaire de sa mort, célébré en 1928, a de nouveau attiré sur lui l'attention du monde savant. Un certain nombre de chercheurs se sont unis pour préparer une biographie définitive et une édition complète de ses œuvres.

La tâche n'est pas facile. Sous son nom on ne trouve pas moins de 500 sermons dans une quarantaine de manuscrits. Il faudra du temps avant que le texte, la date, l'authenticité, n'en soient fixés d'une façon satisfaisante. Et pour les autres œuvres les difficultés ne sont pas moindres.

Mgr Lacombe s'est attaqué aux différents commentaires de Langton sur la Bible (1). Il en a retrouvé près de 260 manuscrits. C'est une masse de documents, qui ne laisse pas que d'être encombrante, d'autant qu'ils soulèvent toutes sortes de problèmes. Pour faciliter les recherches ultérieures il a dressé la liste complète et détaillée des *incipit* pour chacun des commentaires et pour chacune des recensions différentes sous lesquelles ils se présentent (2).

(1) Mgr G. Lacombe, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I) (*Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. V, année 1930, Paris, Vrin, 1931, pp. 5-151).

(2) Dans le même répertoire, on trouvera aussi l'*incipit* des autres ouvrages de Langton, avec l'indication des manuscrits dans lesquels ils sont conservés. Notons que Mgr Lacombe dénie à Langton, et à

Miss Beryl Smalley (1) a tâché de mettre un peu d'ordre dans ce chaos de textes, en distinguant les trois types de commentaires (le commentaire littéral, le commentaire moral, et le commentaire « complet », c'est-à-dire à la fois littéral et moral) et en essayant de déterminer leur date de composition et l'ordre de leur succession. Quant aux divergences assez profondes qui se constatent entre les différentes copies, elle les explique par le fait que nous sommes en présence de « reportationes », c'est-à-dire de notes prises par les auditeurs au cours des leçons du maître, ou bien d'extraits.

Miss Alys L. Gregory nous donne une analyse détaillée des *Questiones* de Langton (2). Parmi les nombreux sujets auxquels le maître parisien a touché, relevons, comme intéressant particulièrement la spiritualité, les questions concernant la charité et les vertus, celles qui traitent de la vie active et contemplative, celles qui ont trait à la prière, à la prophétie, etc.

C'est l'œuvre poétique de Langton que nous fait connaître Mlle Marthe Dulong (3). Elle est encore à peu près inédite, et l'authenticité de toutes les pièces n'est pas encore fixée d'une façon définitive. L'hymne *Veni Sancte Spiritus* semble bien devoir lui être attribuée. Il aurait composé en outre un *Psalterium B. Mariae* et deux poèmes sur le mépris du monde.

Nous n'insisterons pas sur les autres études publiées à l'occasion du centenaire de Langton : elles n'intéressent la spiritualité que d'une façon trop indirecte.

Compatriote et contemporain d'Etienne Langton, et, au surplus, son successeur sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry, saint Edmond Rich († 1240) n'a pas joui de la même

bon droit, la paternité d'une *Expositio super Regulam Sancti Benedicti*, conservée en cinq manuscrits du XVe siècle. L'auteur en est un certain Étienne de Paris, O.S.B , qui dédia son ouvrage au cardinal Roffredo de l'Isola di Sora vers 1191-1209.

(1) Beryl Smalley, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II) (*Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, t. V, pp. 152-220).

(2) Alys L. Gregory, *Indices of rubries and incipits of the principal manuscripts of the Questiones of Stephen Langton* (*Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, t. V, pp. 221-266).

(3) Marthe Dulong, *Étienne Langton versificateur* (*Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, Vrin, 1930, pp. 183-190).

notoriété que lui. Les manuscrits de ses œuvres sont loin d'être aussi nombreux. Mgr G. Lacombe lui a restitué une double série de questions, conservées sous le titre de *Quaestiones Abendonensis* ou de *Summa Abendonensis*, dont la première semble être peu postérieure à 1215 (1). Quelques-unes de ces « quaestiones » ou « determinationes » ne sont connues que par la table du manuscrit 9 E. XIV du Musée Britannique. D'autres sont traitées deux fois.

L'éditeur publie la liste complète des questions. Nombre d'entre elles touchent aux matières de la vie spirituelle. Citons seulement celles qui s'occupent de la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit, dont un fragment est reproduit.

Les sermons prononcés devant l'Université nous fournissent une autre source de renseignements sur la vie spirituelle des maîtres et des étudiants au moyen âge. Par bonheur un manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris (Nouvelles acquisitions latines, n° 338) nous a conservé la série complète des sermons de l'année scolaire 1230-1231.

C'est à ce manuscrit que Mlle M. Davy a consacré une étude du plus haut intérêt (2), qui sera accueillie avec reconnaissance par tous ceux qui s'intéressent au moyen âge. Elle nous fait connaître tout d'abord le recueil lui-même, puis rappelle quelles étaient les règles ordinaires de la prédication universitaire. Suit une étude très instructive sur la technique du sermon médiéval.

Dans un troisième chapitre l'auteur a synthétisé les divers renseignements d'ordre doctrinal, historique et littéraire, qui sont contenus dans le recueil parisien. Une série de notices biographiques sur les prédicateurs de l'année 1230-1231 termine ce travail, qui est d'une bonne tenue scientifique. Au sujet de Pierre de Bar, sur lequel l'auteur déclare ne pas avoir de renseignements, on aurait pu consulter l'article du R. P. Pelster, S. J., dans *Scholastik*, 1930, p. 71.

Les sermons, au nombre de quatre-vingt-quatre, se présen-

(1) Mgr G. Lacombe, *La Summa Abendonensis* (*Mélanges Mandonnet*, t. II, pp. 163-181).

(2) M.-M. Davy, *Les Sermons universitaires parisiens de 1230-1231, Contribution à l'histoire de la prédication médiévale* (*Études de philosophie médiévale*, t. XV), Paris, Vrin, 1931, gr. in-8, VI-423 pp.

tent dans l'ordre chronologique où ils ont été prononcés ; quoi qu'en dise l'éditeur, il n'y a pas d'exception à cette règle. Quarante-quatre d'entre eux sont publiés intégralement dans la deuxième partie du volume, précédés chacun d'une analyse en forme de tableau, qui permettra de se retrouver assez facilement dans le dédale des divisions et subdivisions dans lesquelles excellent les prédicateurs du moyen âge.

Le texte du manucrit, sans être de tout point correct, ne paraît pourtant pas aussi mauvais que semble le croire l'éditeur. Bien des leçons, considérées comme fautives, auraient pu être conservées; d'autres, qui sont certainement vicieuses, n'ont pas été corrigées. Parfois on croit deviner aussi des erreurs de lecture (1). Bref, l'édition du texte laisse quelque peu à désirer.

En revanche, les nombreuses citations ont été identifiées avec un soin et une exactitude qui dénotent une profonde érudition et méritent tout respect.

Le R. P. F. Pelster, S. J., a élargi notablement notre connaissance des théologiens de la première moitié du XIII[e] siècle, spécialement durant les années qui ont précédé immédiatement l'entrée en scène de saint Bonaventure et de saint Thomas (2). En deux articles richement documentés il nous a fait connaître un nombre considérable de *Quaestiones* et de *Quodlibeta* de cette époque, sans compter les traités ou les commentaires sur les Sentences qu'il signale au passage. Pour l'historien de la spiritualité il y a là beaucoup à pren-

(1) A titre d'exemple, voici quelques échantillons à la page 200 : à la ligne 10 les mots *et eam libros* (lisez : *et emam libros*) n'auraient pas dû être supprimés; à la ligne 11 *lectator* (lisez : *leccator*) n'aurait pas dû être corrigé en *rector*; à la ligne 13 *talibus* aurait dû être conservé, et la virgule aurait dû être placée après *talibus*; à la ligne 32 au lieu de *in mobilia sua*, il faut lire *in malitia sua*; à la ligne 35 les mots *in profundum vivorum* doivent être corrigés en : *in profundum vitiorum*.

(2) Fr. Pelster, S. J., *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256* (*Scholastik*, V, 1930, pp. 45-78); *Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales* (*Scholastik*, VI, 1931, pp. 321-353).

dre. Plus tard, quand tous ces documents seront publiés ou étudiés plus en détail, ils constitueront une précieuse mine de renseignements sur la théologie spirituelle antérieure à saint Thomas. En attendant, il faut se contenter, la plupart du temps, de connaître leur existence.

Dom O. Lottin, O.S.B., lui, nous introduit dans le contenu même des documents inédits qu'il utilise. Depuis de longues années il s'est spécialisé dans l'histoire de la théologie morale au XII[e] et dans la première moitié du XIII[e] siècle, et, dans ce domaine, il s'est acquis une autorité incontestée. Il a le don de synthétiser les données et de faire vraiment l'histoire des doctrines, nous faisant assister à leur formation et à leur développement.

Parmi ses derniers travaux mentionnons ses remarquables études sur la syndérèse (1), notion qui acquerra tant d'importance chez les grands mystiques spéculatifs du XIV[e] siècle, sur le libre arbitre (2), sur les dons du Saint-Esprit (3), sur les vertus morales (4), sur la prudence (5), sur la psychologie

(1) Dom O. Lottin, O.S.B., *Le créateur du traité de la syndérèse* (*Revue Néo-scolastique*, XXIX, 1927, pp. 197-207); *La syndérèse chez Albert le Grand et chez saint Thomas* (*ib.*, XXX, 1928, pp. 18-44).

(2) *Les définitions du libre arbitre au XII[e] siècle* (*Revue Thomiste*, XXXII, 1927, pp. 104-120); *La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIII[e] siècle* (*Rev. Thomiste*, XXXII, 1927, pp. 350-382); *Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (*ib.*, pp. 446-472), 1929, pp. 234-269; *Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin* (*ib.*, XXXIV, 1929, pp. 400-430); *Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre* (*ib.*, pp. 886-895).

(3) *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit* (*Rech. de Théol. anc. et méd.*, I, 1929, pp. 62-97); *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (*ib.*, pp. 40-62); *Les classifications des dons du Saint-Esprit aux XII[e] et XIII[e] siècles* (*Rev. d'asc. et de myst.*, XI, 1930, pp. 269-285).

(4) *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250* (*Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, Vrin, 1930, pp. 233-259); *Les traités sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle* (*Rev. Néo-scolastique*, XXXII, 1930, pp. 5-32); *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin* (*Rech. de théol. anc. et méd.*, II, 1930, pp. 21-53); *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge* (*Rev. des sciences philos. et théol.*, XVIII, 1929, pp. 369-407).

(5) *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge* (*Rech. de théol. anc. et méd.*, IV, 1932, pp. 270-293).

de l'acte humain (1), sur la nature du péché d'ignorance (2). On le voit : ce sont les bases mêmes de la vie spirituelle qui sont étudiées du point de vue de l'histoire doctrinale.

Dans une prochaine critique nous examinerons les publications concernant les différentes écoles de spiritualité à partir du XIII[e] siècle.

Dom J. HUIJBEN, O. S. B.

(1) *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII[e] siècle occidental* (*Rev. Thom.*, XXXVI, 1931, pp. 631-661).

(2) *La nature du péché d'ignorance* (*Rev. thom.*, XXXVII, 1932, pp. 634-652, 723-738).

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXIV

JANVIER 1933-MARS 1933

Études

A.-J. Festugière. — Religion statique et mysticisme en Grèce d'après un ouvrage récent. . . . . [89]
Ét. Hugueny. — La contemplation naturelle de Dieu . . . [65]
B. Lavaud. — Béatitude et connaissance des créatures. . . [1]
G. Rabeau. — Le contenu des phénomènes mystiques . . . [23]

Documents

M.-M. Davy. — De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites de Guigues II le Chartreux . [43], [103]
Ant. Dondaine — Un curieux élément de la Légende Albertinienne? . . . . . [32]

Chroniques

G. Bardy. — Spiritualité ancienne . . . . . [50]
Dom Huijben — Histoire de la spiritualité. Moyen âge . . [109]
J. Périnelle. — Justice et vertus sociales. . . . . [63]

Bibliographie

O. Bardenhewer. — Geschichte der altkirchlichen Literatur. [50]
Dom A. Boon. — Pachomiana latina . . . . . [59]
Ch Boyer. — Saint Augustin. . . . . [61]
Dom C. Butler. — Ways of christian life, old spirituality for modern men . . . . . [109]
R. Cadiou. — Introduction au système d'Origène. . . . . [56]
G.-C. Capelle. — Autour du Décret de 1210, III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel. [120]
Dom O. Casel. — Die Mönchsweihe. . . . . [115]
M.-M. Davy. — Les Sermons universitaires parisiens de 1230-1231. . . . . [123]
F. X. Doelger. — Antike und Christentum, Band III; H. 1 und 2. . . . . [53]
M. Dulong. — Étienne Langton versificateur . . . . . [122]
J.-D. Folghera et R. Bernard. — Somme théologique de saint Thomas. Les vertus sociales. Trad. et notes . . . [63]
P. Galtier. — L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles. . . . . [52]
M.-S. Gillet et J. Delos. — Somme théologique de saint Thomas. La justice. Trad. et notes. [63]

A. L. Gregory. — Indices of rubries and incipits of the principal manuscripts of the Questiones of Stephen Langton . . . . . [122]
P. Humbertclaude. — La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée . . . . . [60]
A. E. Keenan. — Tascii Caecilii Cypriani De habitu virginum. [54]
E. Klostermann und E Benz — Zur Ueberlieferung der Matthaeuserklaerung des Origenes . . . [55]
Mgr G. Lacombe. — La Summa Abendonensis. . . . . [123]
— Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (part. I) . . . [121]
R. Lechat. — Les « Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi », par Geoffroy d'Auxerre . . . . . [117]
L. Malevez. — La doctrine de l'Image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry. [116]
R.-M. Martin. — Œuvres de Robert de Melun, t. I. Quaestiones de divina pagina. . . . . [119]
N. Merlin. — Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. . . . . [62]
Dom R. Molitor. — Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche . . . . . [115]
P. Monceaux. — Saint Jérôme, sa jeunesse : l'étudiant, l'ermite. . . . . [61]
Dom G. Morin. — Problèmes relatifs à la Règle de saint Césaire d'Arles pour les moniales . . . . . [111]
— Gloriosus Magister Adam . . . . . [119]
Fr. Pelster. — Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256. [124]
A Piganiol. — L'empereur Constantin . . . . . [58]
Ch. Poulet. — Histoire du christianisme . . . . . [50]
Dom Ph. Schmitz. — Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis vers la fin du moyen âge. . . [112]
W. Shewring. — The golden Epistle of Abbot William of St Thierry to the Carthusians of Mont Dieu . . . . . [117]
B. Smalley. — Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (part. II) . . . . . [122]
G. Théry. — L'entrée du Pseudo-Denys en Occident . . . [112]
S. Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La justice. Les vertus sociales. . . . . [63]
W. Voelker. — Das Vollkommenheitsideal des Origenes . . [57]
J. Warichez. — Les Disputationes de Simon de Tournai . . [120]
Dom A. Wilmart. — Magister Adam Cartusiensis. . . . . [118]
— Les ouvrages d'un moine du Bec. Un débat sur la profession monastique au XII[e] siècle . . . . . [115]
— Prières médiévales pour l'adoration de la croix . . . . . [114]
— Une lettre de saint Pierre Damien à l'impératrice Agnès. . . . . [113]